

"A mais precisa introdução ao pensamento político europeu." — *The Times*

INÉDITO NO BRASIL

HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL

BERTRAND RUSSELL ▲

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

História da filosofia ocidental
ISBN: 9788520928349

Contém os títulos:

História da filosofia ocidental - Livro 1: A filosofia antiga | ISBN: 9788520928356

História da filosofia ocidental - Livro 2: A filosofia católica | ISBN: 9788520928462

História da filosofia ocidental - Livro 3: A filosofia moderna | ISBN: 9788520928509

Sumário

LIVRO UM: A FILOSOFIA ANTIGA

Prefácio

Introdução

Parte I: Os pré-socráticos

1. O surgimento da civilização grega
2. A escola de Mileto
3. Pitágoras
4. Heráclito
5. Parmênides
6. Empédocles
7. Atenas em relação à cultura
8. Anaxágoras
9. Os atomistas
10. Protágoras

Parte II: Sócrates, Platão e Aristóteles

11. Sócrates
12. A influência de Esparta
13. Fontes das opiniões de Platão
14. A Utopia de Platão
15. A teoria das ideias
16. A teoria da imortalidade de Platão
17. A cosmogonia de Platão

18. Conhecimento e percepção em Platão
19. A metafísica de Aristóteles
20. A ética de Aristóteles
21. A política de Aristóteles
22. A lógica de Aristóteles
23. A física de Aristóteles
24. Matemática e astronomia na Grécia antiga

Parte III: A filosofia antiga após Aristóteles

25. O mundo helênico
26. Cínicos e cétricos
27. Os epicuristas
28. O estoicismo
29. O Império Romano em relação à cultura
30. Plotino

LIVRO DOIS: A FILOSOFIA CATÓLICA

Introdução

Parte I: Os Pais

1. O desenvolvimento religioso dos judeus
2. O cristianismo durante os primeiros quatro séculos
3. Três doutores da Igreja
4. A filosofia e a teologia de santo Agostinho
5. Os séculos V e VI
6. São Bento e Gregório Magno

Parte II: Os escolásticos

7. O papado na Idade das Trevas
8. João Escoto

9. Reforma eclesiástica no século XI
10. Cultura e filosofia maometanas
11. O século XII
12. O século XIII
13. Santo Tomás de Aquino
14. Os escolásticos franciscanos
15. O eclipse do papado

LIVRO TRÊS: A FILOSOFIA MODERNA

Parte I: Do Renascimento a Hume

1. Características gerais
2. O Renascimento italiano
3. Maquiavel
4. Erasmo e More
5. A Reforma e a Contrarreforma
6. O surgimento da ciência
7. Francis Bacon
8. O Leviatã de Hobbes
9. Descartes
10. Spinoza
11. Leibniz
12. O liberalismo filosófico
13. A teoria do conhecimento de Locke
14. A filosofia política de Locke
15. A influência de Locke
16. Berkeley
17. Hume

Parte II: De Rousseau até o presente

18. O movimento romântico
19. Rousseau

20. Kant
21. As correntes de pensamento do século XIX
22. Hegel
23. Byron
24. Schopenhauer
25. Nietzsche
26. Os utilitaristas
27. Karl Marx
28. Bergson
29. William James
30. John Dewey
31. A filosofia da análise lógica

HISTÓRIA
DA FILOSOFIA
OCIDENTAL

BERTRAND RUSSELL

LIVRO 1 • A FILOSOFIA ANTIGA



HISTÓRIA
DA FILOSOFIA
OCIDENTAL

HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL

BERTRAND RUSSELL

LIVRO 1 · A FILOSOFIA ANTIGA

Tradução: Hugo Langone



EDITORA
NOVA
FRONTEIRA

Sumário

Prefácio

Introdução

LIVRO UM: A FILOSOFIA ANTIGA

Parte I: Os pré-socráticos

1. O surgimento da civilização grega
2. A escola de Mileto
3. Pitágoras
4. Heráclito
5. Parmênides
6. Empédocles
7. Atenas em relação à cultura
8. Anaxágoras
9. Os atomistas
10. Protágoras

Parte II: Sócrates, Platão e Aristóteles

11. Sócrates
12. A influência de Esparta
13. Fontes das opiniões de Platão
14. A Utopia de Platão
15. A teoria das ideias
16. A teoria da imortalidade de Platão
17. A cosmogonia de Platão

18. Conhecimento e percepção em Platão
19. A metafísica de Aristóteles
20. A ética de Aristóteles
21. A política de Aristóteles
22. A lógica de Aristóteles
23. A física de Aristóteles
24. Matemática e astronomia na Grécia antiga

Parte III: A filosofia antiga após Aristóteles

25. O mundo helênico
26. Cínicos e céticos
27. Os epicuristas
28. O estoicismo
29. O Império Romano em relação à cultura
30. Plotino

Prefácio

Algumas palavras, a título de desculpa e explicação, se fazem necessárias para que este livro se esquive de uma censura ainda mais severa do que aquela que decerto merece.

Devo tal desculpa aos especialistas nas várias escolas e filósofos. Com a possível exceção de Leibniz, todo filósofo sobre o qual me debruço é mais bem-conhecido por outras pessoas do que por mim. No entanto, se é necessário que os livros abrangentes sejam escritos, e dado que não somos imortais, é inevitável que seus autores dediquem a cada parte um tempo menor do que o tempo de que dispõe aquele que se concentra num só autor ou num breve período. Alguns, dotados de uma austeridade acadêmica inflexível, concluirão que os livros abrangentes não deveriam ser escritos em ocasião alguma — ou então, caso o sejam, que deveriam consistir em monografias assinadas por diversos autores. Todavia, algo se perde quando muitos autores colaboram. Se existe alguma unidade no movimento da história, se existe qualquer relação íntima entre o que ocorre antes e o que se passa depois, enunciá-lo exige que o período anterior e o período posterior sejam sintetizados por uma única mente. Aquele que estuda Rousseau talvez encontre dificuldade em fazer jus a seu vínculo com a Esparta de Platão e Plutarco; o historiador que se debruça sobre Esparta talvez não se mostre profeticamente ciente de Hobbes, Fichte e Lênin. Revelar relações como essas é um dos objetivos deste livro, o qual apenas uma investigação ampla pode alcançar.

Muitas são as histórias da filosofia, mas, até onde sei, nenhuma delas tem como propósito aquele que estabeleci para mim mesmo. Os filósofos são tanto efeitos como causas: efeitos de suas circunstâncias sociais, bem como da política e das instituições de suas épocas; causas (quando com sorte) de crenças que forjam a política e as instituições de anos vindouros. Em grande parte das histórias da filosofia, cada filósofo surge como que num vácuo; suas opiniões são formuladas sem vínculo algum — no máximo, com a opinião de filósofos anteriores. Por minha vez, procurei revelar cada filósofo, na medida em que a verdade permite, como fruto de seu *milieu*, como um homem em quem se cristalizaram e se concentraram pensamentos e emoções que, de maneira vaga e difusa, eram comuns à comunidade que ele integrava.

Tudo isso exigiu a inserção de alguns capítulos de pura história social. É impossível compreender os estoicos e os epicuristas sem determinado conhecimento da era helênica, do mesmo modo como é impossível compreender os escolásticos sem um entendimento mínimo do crescimento da Igreja desde o século V até o século XIII. Desse modo, expus aquilo que, em cada um dos principais períodos históricos, pareceu-me ter exercido maior influência sobre o pensamento filosófico; e o fiz com maior intensidade, ademais, nos pontos em que a história talvez seja pouco conhecida por alguns leitores — no que tange ao início da Idade Média, por exemplo. Nesses capítulos históricos, porém, suprimi rigorosamente tudo aquilo que me parecia ter pouca ou nenhuma importância para a filosofia contemporânea ou posterior.

O problema da seleção num livro como este é um tanto difícil. Se não é minuciosa, a obra se torna insípida e desinteressante; se o é, arrisca tornar-se intoleravelmente extensa. Procurei alcançar um meio-termo, debruçando-me tão somente sobre aqueles filósofos que me parecem ter considerável relevância, e mencionando, com relação a eles, tais minúcias, que, muito embora não possuam importância fundamental, são valiosas em virtude de alguma qualidade ilustrativa ou vivificante.

Desde seus primórdios, a filosofia não tem se limitado apenas a escolas ou a disputas entre um punhado de homens instruídos; ela

também tem sido parte integrante da vida comunitária, e foi assim que procurei examiná-la. Se algum mérito há neste livro, ele tem origem nesse ponto de vista.

Esta obra deve sua existência ao dr. Albert C. Barnes, tendo sido originalmente concebida, e em parte proferida, na forma de palestras ministradas na Fundação Barnes, da Pensilvânia.

Como na maioria dos trabalhos que produzi desde 1932, um enorme auxílio me foi dado, tanto na pesquisa quando em outras esferas, pela minha esposa, Patricia Russell.

Introdução

As concepções de vida e mundo que denominamos “filosóficas” são fruto de dois fatores: primeiro, das concepções religiosas e éticas herdadas; depois, do tipo de investigação que pode ser chamada “científica”, palavra que usamos aqui em seu sentido mais vasto. Cada filósofo diferiu amplamente no que diz respeito às proporções em que esses dois fatores influíram em seus sistemas, mas é a presença de ambos, em algum grau, o que caracteriza a filosofia.

“Filosofia” é uma palavra que tem sido empregada de diversas formas: algumas mais abrangentes, outras mais limitadas. Desejo utilizá-la em um sentido bastante amplo, que agora tentarei explicar.

Tal qual a compreendo, filosofia é algo que se encontra entre a teologia e a ciência. A exemplo da teologia, consiste ela em especulações sobre questões quanto às quais, até hoje, um conhecimento definido se mostrou inverificável; a exemplo da ciência, porém, recorre à razão humana em vez de à autoridade, seja esta a autoridade da tradição ou da revelação. Todo conhecimento *definido*, defendo eu, pertence à ciência; todo *dogma* referente ao que está além do conhecimento definido pertence à teologia. Entre ambas, no entanto, existe uma terra de ninguém, uma terra exposta a ataques de ambos os lados. Essa terra de ninguém é a filosofia. Quase todas as questões que mais despertam o interesse dos espíritos especulativos são questões para as quais a ciência é incapaz de oferecer respostas, e para as quais as soluções confiantes dos teólogos não parecem tão convincentes quanto no passado. Estaria o

mundo dividido entre mente e matéria? Caso esteja, o que seria a mente e o que seria a matéria? Aquela estaria submetida a esta, ou possuiria capacidades independentes? Porventura o universo possui alguma unidade ou propósito? Estaria caminhando para algum objetivo? Existem de fato leis da natureza, ou só acreditamos nelas em virtude de nosso amor inato pela ordem? Seria o homem o que parece ser aos olhos do astrônomo, isto é, um agregado minúsculo de carbono impuro e água, arrastando-se impotentemente sobre um planeta pequeno e de pouca importância? Ou seria aquilo que parece ser a Hamlet? Os dois, talvez? Haveria um modo de vida nobre e outro vil, ou seriam todos apenas fúteis? Se há um modo nobre, no que consiste e como podemos alcançá-lo? O bem precisa ser eterno para que o valorizemos, ou vale a pena almejá-lo ainda que o universo esteja caminhando inexoravelmente para a morte? Existiria algo como a sabedoria, ou o que parece sê-la nada mais é do que o refinamento final da insensatez? Para perguntas como essa, resposta nenhuma pode ser encontrada no laboratório. Teologias diferentes declararam estar em posse das respostas, todas elas definitivas demais; esse caráter definitivo, contudo, faz que as mentes modernas as tratem com desconfiança. O estudo dessas questões, quiçá até sua solução, é o que cabe à filosofia.

Para quê, então, você pode perguntar, perder tempo com tais problemas sem solução? Há duas maneiras de responder a essa pergunta: como um historiador, ou como um alguém que enfrenta o terror da solidão cósmica.

A resposta do historiador, na medida em que sou capaz de oferecê-la, virá à baila ao longo desta obra. Desde que os homens se tornaram capazes da especulação livre, suas atitudes dependeram, em inúmeros aspectos importantes, de teorias referentes ao mundo e à vida humana, ao que é bom e ao que é mau. Isso se aplica tanto aos dias de hoje quanto a qualquer tempo passado. Para que compreendamos determinada época ou nação, devemos compreender sua filosofia, e para compreendermos sua filosofia nós devemos ser, em alguma medida, filósofos. Há aqui uma causalidade recíproca: as circunstâncias da vida

humana ajudam a determinar sua filosofia, mas, em contrapartida, sua filosofia ajuda a determinar suas circunstâncias. O modo como essa interação se deu ao longo dos séculos será o tema das páginas seguintes.

Há ainda, porém, uma resposta mais pessoal. A ciência nos diz o que podemos conhecer, mas aquilo que podemos conhecer é pouco, e, se esquecemos quanto somos incapazes de saber, acabamos por nos tornar insensíveis a muito daquilo que possui enorme importância. A teologia, por outro lado, inspira uma crença dogmática que nos leva a achar que temos conhecimento quando, na verdade, o que temos é ignorância, e ao fazê-lo ela gera uma espécie de insolência impertinente com relação ao universo. Na presença de esperanças e medos vívidos, a incerteza se faz dolorosa, mas é preciso suportá-la caso desejemos viver sem o auxílio de contos de fada reconfortantes. Tampouco é bom esquecer as perguntas que a filosofia levanta, ou nos convenceremos de que encontramos respostas indubitáveis para elas. Ensinar-lhes como viver sem certezas, sem, porém, se sentirem paralisados pela hesitação, essa talvez seja a principal contribuição que a filosofia, em nossa era, pode oferecer àqueles que a estudam.

A filosofia nasceu, como ramo distinto da teologia, na Grécia do século VI a.C. Após seguir seu curso na Antiguidade, mergulhou novamente na teologia quando da ascensão do cristianismo e da queda de Roma. Seu segundo período de relevância, que vai desde o século XI ao século XIV, foi dominado pela Igreja Católica, exceto por uns poucos e grandes rebeldes, como o imperador Frederico II (1195-1250). Esse período teve fim com as confusões que culminaram na Reforma. A terceira fase, que vai do século XVII até os dias de hoje, é dominada, mais do que em períodos anteriores, pela ciência; as crenças religiosas tradicionais continuam a ser importantes, mas parecem necessitar de justificativas e são modificadas onde quer que a ciência exija. Poucos dos filósofos desse período são ortodoxos do ponto de vista católico, e o Estado secular é mais importante, em suas especulações, do que a Igreja.

A exemplo da religião e da ciência, a coesão social e a liberdade individual se encontram em conflito, ou numa desconfortável harmonia,

ao longo de todo esse período. Na Grécia, a coesão social era garantida pela lealdade à cidade-estado; mesmo Aristóteles, que via Alexandre tornar a cidade-estado obsoleta, era incapaz de ver mérito em qualquer outro regime. Quanto a liberdade do indivíduo era solapada por seu dever para com a cidade variava muito. Em Esparta, sua liberdade era tão reduzida quanto na Alemanha ou na Rússia modernas; no melhor período de Atenas, os cidadãos, a despeito de perseguições ocasionais, eram extraordinariamente livres de restrições impostas pelo Estado. O pensamento grego até Aristóteles é dominado pela devoção religiosa e patriótica à cidade; seus sistemas éticos são adaptados à vida dos *cidadãos* e contêm um abrangente elemento político. Quando os gregos se viram subjugados — primeiro pelos macedônios, depois pelos romanos —, os conceitos adequados a seus dias de independência deixaram de se aplicar. Por um lado, isso gerou perda de vigor mediante a ruptura com a tradição; por outro, originou uma ética mais individual e menos social. Os estoicos entendiam a vida virtuosa como uma relação entre alma e Deus, e não como uma relação entre o cidadão e o Estado. Prepararam, assim, o caminho para o cristianismo, que a exemplo do estoicismo era originalmente apolítico, uma vez que, ao longo de seus três primeiros séculos, seus adeptos não possuíam qualquer influência sobre o governo. Durante os seis séculos e meio que separaram Alexandre e Constantino, a coesão social foi garantida não pela filosofia e pelas antigas lealdades, e sim pela força: primeiro, pela força dos exércitos; depois, por aquela da administração civil. Os exércitos romanos, as estradas romanas, o direito romano e oficiais romanos criaram e preservaram um Estado centralizado poderoso. Nada podia ser atribuído à filosofia romana, uma vez que ela não existia.

Durante esse longo período, as ideias gregas herdadas da época da liberdade foram submetidas a um lento processo de transformação. Algumas das velhas ideias, de modo especial aquelas que devemos considerar especificamente religiosas, ganharam relativa importância; outras, mais racionalistas, foram desprezadas porque não mais se adequavam ao espírito da época. Desse modo, os pagãos posteriores

podaram a tradição grega até que ela pudesse ser incorporada à doutrina cristã.

O cristianismo popularizou uma opinião importante, implícita já no ensinamento dos estoicos mas estranha ao espírito geral da antiguidade: refiro-me à opinião de que o dever do homem para com Deus é mais imperativo do que seu dever para com o Estado.¹ Esse ponto de vista — segundo o qual, como disseram Sócrates e os apóstolos, “devemos obedecer a Deus, e não ao homem” — sobreviveu à conversão de Constantino, uma vez que os primeiros imperadores cristãos eram arianos ou se inclinavam ao arianismo. Quando os imperadores abraçaram a ortodoxia, ele caiu em desuso. No Império Bizantino essa ideia continuou latente, assim como no Império Russo posterior, cujo cristianismo advinha de Constantinopla.² No Ocidente, contudo, onde os imperadores católicos foram substituídos de maneira quase imediata (exceção feita a algumas regiões da Gália) por conquistadores bárbaros e hereges, a superioridade da lealdade religiosa em relação à lealdade política sobreviveu — e em certa medida ainda sobrevive.

Durante seis séculos, a invasão bárbara deu fim à civilização da Europa ocidental. Na Irlanda, ela perdurou até sua destruição, no século IX, pelos dinamarqueses, mas antes de ser extinta deu origem a uma figura notável: Escoto Erígena. No Império Oriental, a civilização grega perdurou em uma forma ressecada, como se num museu, até a queda de Constantinopla em 1453; Constantinopla, porém, nada de relevante deu ao mundo além de sua tradição artística e dos códigos de direito romano de Justiniano.

Durante o período das trevas, que abarca do século V a meados do século XI, o mundo romano ocidental passou por mudanças muito interessantes. O conflito, introduzido pelo cristianismo, entre o dever para com Deus e o dever para com o Estado assumiu a forma do conflito entre Igreja e rei. A jurisdição eclesiástica do papa se estendia sobre Itália, França e Espanha, Grã-Bretanha e Irlanda, Alemanha, Escandinávia e Polônia. Inicialmente, seu controle sobre os bispos e abades fora da Itália e do sul da França era muito fraco, mas desde

Gregório VII (final do século XI) tornou-se real e efetivo. Doravante, o clero de toda a Europa ocidental constituiria uma só organização dirigida desde Roma, buscando o poder de maneira inteligente, incansável e, até depois do ano 1300, geralmente vitoriosa em seus embates com os governantes seculares. O conflito entre Igreja e Estado não era apenas um conflito entre clero e leigos; tratava-se também da renovação do conflito entre o mundo mediterrâneo e os bárbaros do norte. A unidade da Igreja ecoava a unidade do Império Romano; sua liturgia era realizada em latim e seus próceres vinham, em sua grande maioria, da Itália, da Espanha ou do sul da França. Sua educação, quando esta foi enfim restaurada, era clássica; suas noções de direito e governo seriam mais inteligíveis a Marco Aurélio do que eram aos monarcas contemporâneos. A Igreja representava, de uma só vez, a continuidade com o passado e o que havia de mais civilizado no presente.

O poder secular, por sua vez, estava nas mãos de reis e barões de origem teutônica, os quais se empenhavam para preservar tudo quanto lhes fosse possível das instituições que haviam trazido das florestas da Alemanha. O poder absoluto era estranho a essas instituições, bem como aquilo que, aos olhos daqueles vigorosos conquistadores, parecia ser uma legalidade maçante e sem vida. O rei tinha de dividir seu poder com a aristocracia feudal, mas a todos eram permitidas explosões ocasionais de paixão na forma de guerras, assassinatos, saques ou estupros. Os monarcas poderiam se arrepender, dado que eram sinceramente piedosos e, no final das contas, o próprio arrependimento era uma forma de paixão. A Igreja, porém, jamais conseguiu produzir, neles, a regularidade serena do bom comportamento que o empregador moderno exige, e em geral obtém, de seus empregados. De que servia conquistar o mundo se eles não poderiam beber, matar e amar segundo o ditame de seus espíritos? E por que eles, com seus exércitos de cavaleiros orgulhosos, deveriam se submeter às ordens de homens livrescos, comprometidos com o celibato e destituídos de força armada? A despeito da desaprovação eclesiástica, eles conservaram os duelos e os julgamentos em batalha, bem como desenvolveram os torneios e o amor

cortês. Vez ou outra, em acessos de ira, chegavam até mesmo a assassinar clérigos destacados.

Toda a força armada estava do lado dos reis, mas ainda assim a Igreja se saiu vitoriosa. Seu triunfo se deu, em parte, por ter ela quase o monopólio da educação e, em parte, por estarem os reis sempre em batalha uns com os outros; no entanto, o principal motivo estava em que tanto os governantes quanto o povo — com pouquíssimas exceções — acreditarem piamente em que a Igreja possuía o poder das chaves. A Igreja podia decidir se determinado rei deveria passar a eternidade no céu ou no inferno; a Igreja podia absolver os súditos do dever da lealdade, estimulando assim a rebelião. Além disso, a Igreja representava a ordem em vez de a anarquia, e como consequência ganhou o apoio da classe mercantil emergente. De modo especial na Itália, esse último fator foi decisivo.

A tentativa teutônica de preservar ao menos uma independência parcial da Igreja se exprimia não apenas na política, mas também na arte, no romance, na cavalaria e na guerra. No mundo intelectual, foi muito reduzida a sua expressão, visto que a educação se limitava quase toda ao clero. A filosofia explícita da Idade Média não é um reflexo preciso da época, mas apenas daquilo que um de seus grupos pensava. Entre os eclesiásticos, porém — de modo especial entre os frades franciscanos —, encontravam-se alguns que, por diversas razões, divergiam do papa. Na Itália, ademais, a cultura se estendeu à laicidade alguns séculos antes de tê-lo feito ao norte dos Alpes. Frederico II, que tentou fundar uma nova religião, representa o extremo da cultura antipapal; Tomás de Aquino, que nascera no reino de Nápoles, onde Frederico II era autoridade máxima, continua sendo até hoje o expoente clássico da filosofia papal. Cerca de cinquenta anos depois, Dante logrou uma síntese, oferecendo-nos a única exposição equilibrada de todo o universo de ideias do medievo.

Depois de Dante, tanto por razões políticas quanto econômicas, a síntese filosófica medieval sucumbiu. Enquanto durou, teve como traços o asseio e uma completude minuciosa; tudo aquilo que o sistema

explicava era inserido com precisão em relação aos outros conteúdos de seu limitadíssimo universo. No entanto, o Grande Cisma, o movimento conciliar e o papado renascentista culminaram na Reforma, a qual foi responsável por destruir a unidade da cristandade e a teoria escolástica do governo, que girava ao redor do papa. No período do Renascimento, novos conhecimentos, referentes tanto à Antiguidade quanto à superfície da Terra, fizeram que os homens se cansassem de sistemas, que passaram então a ser vistos como prisões mentais. A astronomia copernicana conferiu à Terra e ao homem uma posição mais humilde do que aquela de que haviam desfrutado na teoria ptolemaica. O prazer dos novos fatos tomou, entre os homens inteligentes, o lugar que ocupava o prazer de raciocinar, analisar e sistematizar. Embora na arte ainda se mostre ordenado, no âmbito do pensamento o Renascimento prefere uma desordem ampla e fecunda. Nesse aspecto, Montaigne é quem melhor representa o período.

Como em tudo o que não era arte, também na teoria política a ordem entrou em colapso. A Idade Média, embora turbulenta na prática, viu seu pensamento ser dominado por uma paixão pela legalidade e por uma teoria muito precisa do poder político. No fim das contas, todo poder deriva de Deus; Ele delegou autoridade ao papa nas coisas sagradas e aos imperadores nos assuntos seculares. O papa e o imperador, contudo, perderam sua importância durante o século XV. O papa acabou se tornando mais um entre os príncipes da Itália, envolvendo-se no jogo incrivelmente complicado e inescrupuloso da política de poder italiana. As novas monarquias nacionais na França, na Espanha e na Inglaterra desfrutavam, em seus próprios territórios, de um poder em que nem o papa nem o imperador podiam interferir. Graças sobretudo à pólvora, o Estado nacional passou a exercer, sobre os pensamentos e sentimentos dos homens, uma influência que jamais tivera antes e que aos poucos destruiu o que ainda restava da crença romana na unidade da civilização.

Essa desordem política foi expressa no livro *O príncipe* de Maquiavel. Na falta de um princípio norteador, a política se torna uma disputa crua pelo poder; a obra fornece conselhos perspicazes para quem deseja ter

sucesso nesse jogo. O que se dera no grande auge da Grécia ocorreu novamente na Itália renascentista: as restrições morais tradicionais desapareceram por causa de sua suposta associação com a superstição; a libertação dos grilhões tornou as pessoas energéticas e criativas, gerando um raro florescer de gênios; ao mesmo tempo, porém, a anarquia e a traição que inevitavelmente resultavam do declínio da moralidade fez dos italianos um povo coletivamente impotente, e assim, a exemplo dos gregos, eles caíram sob o jugo de nações menos civilizadas, mas não tão carentes de coesão social.

Nesse caso, porém, o resultado foi menos desastroso do que no caso da Grécia, uma vez que as nações recém-poderosas, exceção feita à Espanha, revelaram-se tão capazes de grandes conquistas quanto haviam sido os italianos.

Do século XVI em diante, a história do pensamento europeu é dominada pela Reforma. A Reforma foi um movimento complexo e multiface, cujo sucesso se deveu a uma série de causas. Tratou-se, em grande parte, de uma revolta das nações do norte contra o domínio renovado de Roma. Força que subjugara o norte, a religião, na Itália, havia decaído: o papado continuou a ser uma instituição e cobrava altos tributos da Alemanha e da Inglaterra, mas estas nações, que ainda eram piedosas, viam-se incapazes de demonstrar reverência pelos Bórgias e Médicis, que declaravam salvar almas do purgatório em troca de quantias que gastavam com luxos e imoralidades. Razões nacionais, econômicas e morais se mesclaram e fortaleceram a revolta contra Roma. Além disso, os príncipes logo perceberam que, se em seus territórios a Igreja se tornasse meramente nacional, eles seriam capazes de dominá-la e tornar-se-iam muito mais poderosos em casa do que estiveram quando dividiam seu domínio com o papa. Por todas essas razões, as inovações teológicas de Lutero foram acolhidas pelos governantes e povos de grande parte do norte da Europa.

A Igreja Católica advinha três fontes. Sua história sagrada era judaica; sua teologia, grega; e seu governo e direito canônico, ao menos de maneira indireta, romanos. A Reforma rejeitou os elementos romanos,

abrandou aqueles que provinham da Grécia e fortaleceu em demasia os judaicos. Cooperou, desse modo, com as forças nacionalistas que desfaziam o trabalho de coesão social realizado primeiro pelo Império Romano e, depois, pela Igreja de Roma. Na doutrina católica, a revelação divina não terminou com as Escrituras; ela continuava, de era em era, por meio da Igreja, à qual, portanto, o indivíduo tinha o dever de submeter suas opiniões privadas. Os protestantes, por sua vez, rejeitaram a Igreja como veículo da revelação; a verdade só deveria ser buscada na Bíblia, a qual cada um poderia interpretar por conta própria. Se os homens diferissem nas leituras, não havia qualquer autoridade nomeada por Deus que pudesse solucionar a disputa. Na prática, o Estado reivindicou para si o direito que outrora pertencia à Igreja, mas tratava-se aí de uma usurpação. Segundo a teoria protestante, não deve haver intermediário terreno entre a alma e Deus.

Os efeitos dessa mudança foram profundos. Para que determinada verdade fosse assegurada, não se fazia mais necessário consultar autoridades; bastava a reflexão interior. Rapidamente desenvolvida foi a tendência ao anarquismo, na política, e ao misticismo, na religião, que só com dificuldades se adequava à ortodoxia católica. Passou a haver não apenas um protestantismo, mas uma multiplicidade de seitas; não apenas uma filosofia contrária à escolástica, mas tantas quantas eram os filósofos; não apenas um imperador em oposição ao papa, como no século XIII, mas uma enorme quantidade de reis hereges. Como consequência, tanto no campo do pensamento quanto no campo da literatura, consolidou-se um subjetivismo cada vez mais profundo, o qual começou como uma libertação sadia da escravidão espiritual, mas progrediu inflexivelmente para um isolamento particular hostil à sanidade social.

A filosofia moderna tem início com Descartes, cuja certeza fundamental, da qual o mundo externo deve ser deduzido, é a existência de si e dos próprios pensamentos. Esse foi apenas o primeiro passo de um desdobramento que vai de Berkeley e Kant até Fichte e que afirma que tudo não passa de emanção do ego. Tratava-se de uma sandice, e

desde então a filosofia vem tentando fugir desse extremo e retornar ao mundo do bom senso cotidiano.

De mãos dadas com o subjetivismo na filosofia andou, no âmbito da política, o anarquismo. Ainda durante a vida de Lutero, discípulos importunos e irreconhecidos desenvolveram a doutrina do anabatismo, a qual predominou, durante certo tempo, na cidade de Münster. Os anabatistas repudiavam toda e qualquer lei, uma vez que a seus olhos o homem bom será orientado a todo momento pelo Espírito Santo, que não se deixa limitar por fórmulas. Partindo dessa premissa, chegaram ao comunismo e à promiscuidade sexual, e após uma resistência heroica foram enfim exterminados. Sua doutrina, porém, difundiu-se em formas mais brandas pela Holanda, pela Inglaterra e pelos Estados Unidos; historicamente, trata-se da fonte do quakerismo. Uma forma de anarquismo mais feroz, agora não mais vinculada à religião, surgiu no século XIX. Na Rússia, na Espanha e, em grau mais reduzido, na Itália, ela alcançou considerável sucesso, e até hoje continua sendo um bicho-papão para as autoridades de imigração norte-americanas. Essa forma moderna, muito embora seja antirreligiosa, ainda conserva muito do espírito do protestantismo primitivo; difere sobretudo por dirigir aos governos seculares a hostilidade que Lutero dirigia aos papas.

Uma vez liberta, a subjetividade não pôde ser refreada até que seguisse seu rumo. No campo da moralidade, a ênfase protestante na consciência individual era essencialmente anárquica. Os hábitos e costumes eram tão fortes que, exceto em ocasionais rupturas, como aquela verificada em Münster, os discípulos do individualismo no campo da ética continuaram a agir da maneira que se convencionara virtuosa. Esse, porém, era um equilíbrio precário. O culto à “sensibilidade” do século XVIII começou a torná-lo instável: determinado ato era admirado não por suas consequências boas ou por sua conformidade com certo código moral, e sim pela emoção que o havia inspirado. Dessa atitude nasceu o culto do herói tal qual expresso por Carlyle e Nietzsche, bem como o culto byroniano de todo tipo de paixão violenta.

Tanto na arte quanto na literatura e na política, o movimento romântico está associado a esse modo subjetivo de julgar os homens não como membros de uma comunidade, mas como objetos de contemplação esteticamente deleitosos. Os tigres são mais bonitos do que as ovelhas, mas nós os preferimos atrás das grades. O romântico típico retira as grades e se deleita com os magníficos saltos com que o tigre aniquila a ovelha. Ele exorta os homens a verem a si mesmos como tigres, e quando tem sucesso os resultados não são de todo agradáveis.

Foram muitas as reações contra as formas mais insanas de subjetivismo nos tempos modernos. Em primeiro lugar, temos a doutrina do liberalismo, a qual encontrou um meio-termo e tentou determinar as respectivas esferas do governo e do indivíduo. Em sua forma moderna, ela teve início com Locke, homem que se opunha tanto ao “entusiasmo” — ao individualismo dos anabatistas — quanto à autoridade absoluta e à subserviência cega à tradição. Uma revolta mais radical conduz à doutrina do culto do Estado, a qual confere a ele a posição que o catolicismo conferia à Igreja e, às vezes, até mesmo a Deus. Hobbes, Rousseau e Hegel representam estágios diferentes dessa teoria, e suas doutrinas ganharam corpo em Cromwell, Napoleão e na Alemanha moderna. Na teoria, o comunismo se encontra muito distante dessas filosofias, mas na prática acaba sendo conduzido a um tipo de comunidade muito semelhante àquela que resulta do culto do Estado.

Durante todo esse longo desenvolvimento, isto é, de 600 a.C. até os dias de hoje, os filósofos se dividiram entre aqueles que desejavam estreitar os laços sociais e aqueles que desejavam afrouxá-los. A essa diferença, outras se associaram. Os disciplinadores exigiram um sistema dogmático, fosse ele velho ou novo, e assim se viram forçados a nutrir, em maior ou menor grau, certa hostilidade para com a ciência, uma vez que seus dogmas não podiam ser empiricamente demonstrados. De maneira quase invariável, proclamaram que a felicidade não está no bem, e que a “nobreza” ou o “heroísmo” devem ter prioridade. Eles se mostraram afeitos às partes irracionais da natureza humana, visto que a seus olhos a razão era inimiga da coesão social. Os libertários, por sua

vez, exceção feita aos anarquistas radicais, tendiam a ser científicos, utilitários, racionalistas e hostis às paixões violentas, bem como inimigos das formas mais profundas de religião. Esse conflito existia na Grécia antes da ascensão do que hoje conhecemos como filosofia e se mostra de modo um tanto explícito já no pensamento grego primitivo. Assumindo formas diferentes, ele perdurou até os dias de hoje, e certamente perdurará por muitas eras vindouras.

Claro está que cada lado dessa disputa — assim como em todas as que se estendem por longos períodos de tempo — está parcialmente certo e parcialmente errado. A coesão social é uma necessidade, e a humanidade ainda não conseguiu reforçá-la valendo-se apenas de argumentos racionais. Toda comunidade está exposta a dois perigos opostos: de um lado, à ossificação causada pelo excesso de disciplina e de reverência pela tradição; do outro, à dissolução, ou à submissão a conquistas estrangeiras, suscitada pelo crescimento de um individualismo e uma independência pessoal que tornam a cooperação impossível. Em geral, as civilizações importantes começam com um sistema rígido e supersticioso que é gradativamente abrandado e que, em determinado momento, culmina num período de brilhante genialidade, enquanto a parte boa da velha tradição se perpetua e o mal inerente à sua dissolução ainda é latente. Quando, porém, o mal se manifesta, ele conduz à anarquia e, daí, a uma tirania nova e inevitável, produzindo uma síntese original que é assegurada por um sistema dogmático novo. A doutrina do liberalismo é uma tentativa de fugir dessa interminável oscilação. Sua essência está na tentativa de consolidar uma ordem social que não se fundamente num dogma irracional e de garantir estabilidade sem impor mais restrições do que aquelas que se fazem necessárias à preservação da comunidade. Se essa tentativa será bem-sucedida, só o futuro dirá.

Notas

¹ Essa opinião não fora desconhecida em tempos passados: é enunciada na *Antígona* de Sófocles, por exemplo. Antes dos estoicos, contudo, eram poucos os que a defendiam.

² É por essa razão que o russo moderno não acredita que devemos obedecer mais ao materialismo dialético do que a Stalin.

LIVRO 1
A FILOSOFIA ANTIGA

Parte I

Os pré-socráticos

O surgimento da civilização grega

Não há, em toda a história, fato que seja tão surpreendente ou difícil de ser explicado quanto o repentino surgimento da civilização na Grécia. Muito daquilo que constitui a civilização já existia há milhares de anos no Egito e na Mesopotâmia, tendo dali se espalhado aos países vizinhos; todavia, certos elementos só passaram a existir quando de sua criação pelos gregos. O que estes lograram na arte e na literatura todos o sabem, mas aquilo que realizaram na esfera puramente intelectual é ainda mais extraordinário. Os gregos inventaram a matemática,¹ a ciência e a filosofia; foram os primeiros a escrever narrativas históricas em oposição aos anais; e, livres dos grilhões de uma ortodoxia herdada, especularam livremente sobre a natureza do mundo e sobre as finalidades da vida. O que ocorreu foi tão desconcertante que, até pouquíssimo tempo atrás, bastava aos homens parecer embasbacados e falar misticamente sobre a genialidade grega. No entanto, nós podemos compreender o desenvolvimento da Grécia em termos científicos, e vale muito a pena fazê-lo.

A filosofia tem início com Tales, cuja existência felizmente pode ser datada em virtude de ter ele previsto um eclipse que, segundo os astrônomos, se deu no ano 585 a.C. Desse modo, a filosofia e a ciência, que originalmente não estavam separadas, nasceram juntas no início do século VI. O que acontecera na Grécia e nos países vizinhos antes desse período? Toda e qualquer resposta será parcialmente conjectural, mas em nosso século a arqueologia nos propiciou muito mais informações do que aquelas de que nossos avós desfrutavam.

A arte da escrita foi inventada em torno do ano 4000 a.C. no Egito e, não muito tempo depois, na Mesopotâmia. Em cada país, ela teve início na forma de desenhos que indicavam os objetos desejados. Essas figuras logo adquiriram contornos convencionais, de modo que as palavras passaram a ser representadas por ideogramas, como ainda acontece na China. Ao longo de milhares de anos, esse sistema complicado evoluiu até transformar-se na escrita alfabética.

O desenvolvimento precoce da civilização no Egito e na Mesopotâmia se deveu ao Nilo, ao Tigre e ao Eufrates, rios que tornaram a agricultura muito fácil e produtiva. Em vários aspectos, aquela civilização era muito semelhante à que os espanhóis encontraram no México e no Peru. Havia um rei divino, dotado de poderes despóticos; no Egito, era ele o dono de toda a terra. Havia uma religião politeísta, com um deus supremo que tinha com o rei uma relação especialmente íntima. Havia uma aristocracia militar, bem como uma aristocracia sacerdotal. Caso o rei fosse fraco ou estivesse envolvido numa guerra difícil, esta última muitas vezes se via em condições de intervir no poder real. Aqueles que cultivavam o solo eram servos pertencentes ao rei, à aristocracia ou ao sacerdócio.

Eram consideravelmente distintas a teologia egípcia e a teologia babilônica. Os egípcios se preocupavam com a morte e acreditavam que as almas dos mortos desciam para o submundo, onde seriam julgadas por Osíris de acordo com a vida que levaram sobre a Terra. Segundo eles, a alma acabaria por retornar ao corpo, o que culminou na mumificação e na construção de tumbas esplêndidas. As pirâmides foram erguidas por reis diversos no final do quarto e no início do terceiro milênio antes de Cristo. Após esse período, a civilização egípcia tornou-se cada vez mais estereotipada e o conservadorismo religioso impossibilitou o progresso. Aproximadamente em 1800 a.C., o Egito foi conquistado pelos semitas denominados hicsos, que governaram o país por cerca de dois séculos. Eles não deixaram qualquer marca permanente ali, mas sua presença deve ter ajudado a difundir a civilização egípcia na Síria e na Palestina.

A Babilônia teve um desenvolvimento mais belicoso do que o Egito. Inicialmente, a raça governante não era a dos semitas, mas a dos “sumérios”, cuja origem é desconhecida. Eles inventaram a escrita cuneiforme, posteriormente adotada pelos semitas que os conquistaram. Houve um período no qual várias cidades independentes existiram e lutaram entre si, mas no final a Babilônia se destacou e construiu um império. Os deuses das outras cidades se tornaram subservientes, e Marduk, deus da Babilônia, alcançou uma posição semelhante àquela que tinha Zeus no panteão grego. O mesmo tipo de coisa ocorreu no Egito, mas muito tempo antes.

As religiões do Egito e da Babilônia, a exemplo de outras religiões antigas, tiveram início como cultos da fertilidade. A Terra era fêmea, e o Sol, macho. O touro era em geral tido como corporificação da fertilidade masculina, e assim deuses-touros eram comuns. Na Babilônia, Ishtar, deusa da Terra, superava todas as outras divindades. Em toda a Ásia ocidental, a Grande Mãe era venerada com diferentes nomes. Quando os colonos gregos da Ásia Menor encontraram templos dedicados a ela, nomearam-na Ártemis e adotaram o culto já existente. É essa a origem da “Diana dos efésios”.² O cristianismo a converteu na Virgem Maria, e foi um concílio em Éfeso que legitimou o título de “Mãe de Deus” tal qual aplicado à Nossa Senhora.

Uma vez que a religião esteve associada ao governo do império, razões políticas em muito contribuíram para transformar seus traços primitivos. Um deus ou uma deusa se tornava vinculado ao Estado e precisava garantir não apenas uma colheita abundante, mas também vitória nas guerras. Uma casta sacerdotal abastada desenvolvia o ritual e a teologia, unindo num só panteão as diversas divindades das partes que compunham o império.

Associando-se ao governo, os deuses também se associavam à moralidade. Os legisladores recebiam seus códigos de um deus; por conseguinte, violar a lei se tornava ato de impiedade. O código legal mais antigo a chegar até nós é aquele de Hamurabi, rei da Babilônia (2067-2025 a.C.); dizia o monarca que as leis lhe foram entregues por

Marduque. O vínculo entre religião e moralidade se estreitou continuamente ao longo dos tempos antigos.

Ao contrário do que acontecia no Egito, a religião babilônica nutria maior interesse pela prosperidade nesse mundo do que pela felicidade no próximo. Magia, adivinhações e astrologia, embora não fossem práticas específicas da Babilônia, desenvolveram-se mais ali do que em qualquer outro lugar, e foi sobretudo por meio da Babilônia que vieram a exercer tamanha influência na Antiguidade tardia. Da Babilônia saíram alguns elementos que pertencem à ciência: a divisão do dia em vinte e quatro horas e do círculo em 360 graus; coube a ela, também, a descoberta da ciclicidade dos eclipses, o que permitiu que os eclipses lunares fossem previstos com exatidão e que os eclipses solares fossem previstos com certa probabilidade. Esse saber babilônico, como veremos, foi assimilado por Tales.

As civilizações do Egito e da Mesopotâmia eram agrícolas, ao passo que as das nações vizinhas eram, ao menos no início, pastorais. Um novo elemento surgiu quando do desenvolvimento do comércio, que em sua origem era quase todo marítimo. Até cerca do ano 1000 a.C., as armas eram feitas de bronze, e as nações que não possuíam os metais necessários em seu próprio território viam-se obrigadas a obtê-los mediante o comércio ou a pirataria. A pirataria foi um recurso temporário, e, nos locais em que as condições sociais e políticas se mostraram suficientemente estáveis, logo se concluiu que o comércio era mais rentável. No comércio, a ilha de Creta parece ter sido a pioneira. Por cerca de onze séculos — de 2500 até 1400 a.C., digamos —, existiu ali uma cultura artisticamente avançada denominada minoica. O que sobreviveu da arte cretense emana alegria e um luxo quase decadente, o que em muito difere da obscuridade assustadora dos templos egípcios.

Dessa importante civilização quase nada se conhecia até as escavações realizadas, entre outros, por *Sir Arthur Evans*. Tratava-se de uma civilização marítima, em estreito vínculo com o Egito (exceto durante o período dos hicsos). A partir das imagens egípcias, se torna evidente que o considerável comércio realizado entre Egito e Creta foi

levado a cabo por navegantes cretenses; esse comércio atingiu seu ponto mais alto em cerca de 1500 a.C. A religião cretense parece ter nutrido certas afinidades com as religiões da Síria e da Ásia Menor, mas sua arte, não obstante fosse bastante original e maravilhosamente vivaz, estava mais próxima do Egito. O centro da civilização cretense era o chamado “palácio de Minos”, em Cnossos; sua memória foi conservada nas tradições da Grécia clássica. Os palácios de Creta eram magníficos, mas foram destruídos mais ou menos no final do século XIV a.C., muito provavelmente por invasores vindos da Grécia. A cronologia da história cretense deriva dos objetos egípcios encontrados na ilha e dos objetos cretenses encontrados no Egito; todo o nosso conhecimento depende de evidências arqueológicas.

Os cretenses cultuavam uma deusa, ou talvez várias delas. A deusa de que menos se tem dúvidas era a “Senhora dos Animais”: tratava-se de uma caçadora, provavelmente a fonte da Ártemis clássica.³ Ao que parece, era também mãe. Além do “Senhor dos Animais”, a única deidade masculina, é seu jovem filho. Há algumas evidências de que se acreditava na vida após a morte, quando, a exemplo do que pregava a fé egípcia, os atos realizados na Terra receberiam sua recompensa ou sua punição. No geral, porém, a arte indica que os cretenses foram um povo alegre, pouco oprimido por superstições sombrias. Gostavam de lutas de touros, nas quais tanto toureiras quanto toureiros exibiam impressionantes números acrobáticos. Sir Arthur Evans acredita que essas lutas eram celebrações religiosas e que os artistas pertenciam à mais alta nobreza; essa visão, porém, não é por todos aceita. As figuras remanescentes estão repletas de movimento e realismo.

Os cretenses desenvolveram uma escrita linear, mas ela ainda não foi decifrada. Na vida doméstica, eram pacíficos, e suas cidades não ostentavam muros; não há dúvidas de que sua defesa vinha de forças marítimas.

Antes da destruição da cultura minoica, ela se espalhou, mais ou menos no ano 1600 a.C., à região continental da Grécia, onde sobreviveu, submetida a estágios graduais de modificação, até cerca de

900 a.C. Essa civilização continental é denominada micênica; ela se deu a conhecer por meio das tumbas dos reis e também de fortalezas construídas no topo das colinas, o que demonstra ter havido ali mais medo da guerra do que em Creta. Preservadas, tanto as tumbas quanto as fortalezas impressionaram a imaginação da Grécia clássica. Os trabalhos artísticos mais antigos do palácio ou foram produzidos por mão de obra cretense, ou são muito parecidos com aqueles de Creta. É a civilização micênica, vista sob o véu da lenda, que Homero descreve.

Grande é a incerteza que circunda os micênicos. Porventura sua civilização só existiu porque haviam sido conquistados pelos cretenses? Falavam grego, ou se tratava de uma raça indígena anterior? Nenhuma resposta definitiva pode ser dada, mas há evidências que tornam provável o fato de terem sido conquistadores de língua grega e de ao menos sua aristocracia consistir em invasores louros do Norte que levaram consigo a língua grega.⁴ Os gregos chegaram à Grécia em três ondas sucessivas: primeiro vieram os jônicos, depois os aqueus e, por fim, os dóricos. Ao que parece, os jônicos, muito embora fossem conquistadores, adotaram a civilização cretense quase por inteiro, do mesmo modo como, no futuro, os romanos adotariam a civilização da Grécia. No entanto, os jônicos foram importunados, e em grande medida também desapropriados, por seus sucessores, os aqueus. Sabe-se, a partir de tabuletas hititas encontradas em Boghaz-Keui, que os aqueus consolidaram um império extenso e organizado no século XIV a.C. A civilização micênica, que fora enfraquecida pela guerra dos jônicos e aqueus, foi praticamente destruída pelos dóricos, os últimos invasores gregos. Se os invasores precedentes haviam adotado de maneira quase integral a religião minoica, os dóricos conservaram a religião indo-europeia de seus ancestrais. A religião do período micênico, porém, perdurou, de modo especial nas classes baixas, e assim a religião da Grécia clássica era uma mistura das duas. Com efeito, algumas das deusas clássicas tinham origem micênica.

Muito embora o que foi dito acima pareça provável, é preciso ter em mente que não *sabemos* se os micênicos eram gregos ou não. O que

sabemos é que sua civilização sucumbiu, que mais ou menos na época de seu fim o ferro substituiu o bronze e que durante certo tempo a supremacia marítima ficou nas mãos dos fenícios.

Tanto na reta final da era micênica quanto após o seu termo, alguns dos invasores se fixaram em definitivo e se tornaram agricultores, enquanto outros continuaram viajando e ingressaram, primeiro, nas ilhas e na Ásia Menor e em seguida na Sicília e no sul da Itália, onde fundaram cidades que viviam às custas do comércio marítimo. Foi nessas cidades costeiras que os gregos desenvolveram contribuições qualitativamente novas à civilização; a supremacia de Atenas veio depois, e esteve igualmente associada ao poder naval.

A parte continental da Grécia é montanhosa e amplamente infértil. Muitos, contudo, são os vales produtivos que possibilitam fácil acesso ao mar, mas que encontram nas montanhas obstáculos para uma tranquila comunicação terrestre entre si. Nesses vales, pequenas comunidades isoladas cresceram, as quais viviam da agricultura e orbitavam ao redor de uma cidade, em geral próxima ao mar. Nessas circunstâncias, era natural que, tão logo a população de determinada comunidade crescesse a ponto de sobrepujar seus recursos internos, aqueles que não pudessem viver em terra firme se entregassem à navegação. As cidades do continente estabeleceram colônias, muitas vezes em lugares nos quais era muito mais fácil encontrar subsistência do que antes, em casa. Assim, em seu período histórico mais remoto, os gregos da Ásia Menor, da Sicília e da Itália foram muito mais ricos do que os gregos do continente.

O sistema social era muito diferente em cada parte da Grécia. Em Esparta, uma pequena aristocracia vivia às custas da dominação do trabalho de servos de outras raças; nas regiões agrícolas mais pobres, a população consistia sobretudo em fazendeiros que cultivavam a própria terra com a ajuda de seus familiares. No entanto, nos pontos onde o comércio e a indústria floresceram, os cidadãos livres ficaram ricos empregando escravos — homens nas minas e mulheres na indústria têxtil. Na Jônia, esses escravos vinham dos povos bárbaros vizinhos,

sendo, em regra, conquistados nas guerras. Com o crescimento da riqueza ocorreu também o crescente isolamento de mulheres respeitáveis, as quais, exceção feita a Esparta e Lesbos, quase não tomariam parte nos aspectos civilizados da vida grega.

Um desenvolvimento muito genérico se verificou: primeiro, da monarquia à aristocracia, ao que se seguiu uma alternância entre tirania e democracia. Os reis não eram absolutos como os do Egito e da Babilônia; recebiam orientação de um Conselho de Anciãos e não podiam violar os costumes sem serem punidos. “Tirania” não significava necessariamente governo ruim, mas apenas o governo de alguém cuja pretensão ao poder não tinha razões hereditárias. “Democracia” significava o governo realizado por todos os cidadãos, entre os quais não se incluíam os escravos e as mulheres. A exemplo dos Médicis, os primeiros tiranos chegaram ao poder por serem os membros mais ricos de suas respectivas plutocracias. Muitas vezes, a fonte de sua riqueza estava nas minas de ouro e prata que possuíam e que se tornaram ainda mais rentáveis após a instituição da cunhagem, desenvolvida no reino da Lídia, adjacente à Jônia.⁵ Aparentemente, a cunhagem foi inventada pouco antes de 700 a.C.

Uma das consequências mais importantes, para os gregos, do comércio e da pirataria — inicialmente, ambos quase não se distinguem — foi a assimilação da arte da escrita. Muito embora ela já existisse havia milhares de anos no Egito e na Babilônia, e muito embora os cretenses minoicos possuissem um alfabeto hoje considerado uma forma de grego, não se sabe ao certo a data em que os gregos assimilaram a escrita alfabética. Eles descobriram a arte com os fenícios, que haviam sido expostos, a exemplo dos outros habitantes da Síria, à influência egípcia e babilônica e que desfrutaram da supremacia no comércio marítimo até o surgimento das cidades gregas da Jônia, da Itália e da Sicília. Ao escreverem, no século XIV, para Aquenáton (rei herege do Egito), os sírios ainda empregavam o estilo cuneiforme babilônico; Hirão de Tiro (969-936), porém, valera-se já do alfabeto fenício, que provavelmente havia se desenvolvido a partir da escrita egípcia. No

início, os egípcios empregavam uma escrita puramente figurativa; pouco a pouco, essas imagens, que haviam sido em grande parte convencionadas, passaram a representar sílabas (a primeira sílaba do nome das coisas retratadas) e, enfim, letras isoladas, ao estilo de “A era um Arqueiro que alvejou um sapo”.⁶ Esse último passo, que não foi inteiramente dado pelos egípcios, e sim pelos fenícios, dotou o alfabeto de todas as suas vantagens. Tomando-o de empréstimo dos fenícios, os gregos modificaram o alfabeto para que se adequasse à sua língua, logrando a importante inovação de acrescentar vogais ao grupo formado apenas por consoantes. Não há dúvidas de que a aquisição desse conveniente método de escrita precipitou o surgimento da civilização grega.

O primeiro fruto notável da civilização helênica foi Homero. Tudo o que se diz sobre ele é resultado de conjecturas, mas há uma posição amplamente aceita segundo a qual fora ele não um indivíduo, mas uma série de poetas. De acordo com os que partilham dessa opinião, entre a redação completa da *Ilíada* e da *Odisseia* foram necessários cerca de duzentos anos — alguns dizem que tratou-se do período entre 750 e 550 a.C.⁷ —, ao passo que outros dizem que “Homero” já estava praticamente concluído no final do século VIII.⁸ Em sua forma atual, os poemas homéricos foram levados a Atenas por Pisístrato, que reinou (com interrupções) de 560 a 527 a.C. Doravante, a juventude ateniense passou a conhecer Homero de cor, sendo essa a principal parte de sua educação. Em algumas partes da Grécia, de modo especial em Esparta, Homero só veio a ter o mesmo prestígio posteriormente.

Os poemas homéricos, a exemplo dos romances cortesões da Idade Média tardia, representam o ponto de vista de uma aristocracia civilizada que trata como plebeias várias das superstições que ainda abundam entre o povo. Muito tempo depois, muitas dessas superstições voltaram à luz do dia. Norteados pela antropologia, muitos autores modernos chegaram à conclusão de que Homero, longe de ser primitivo, foi um expurgador, alguém semelhante àqueles que racionalizavam os mitos antigos no século XVIII, conservando o ideal de esclarecimento urbano

da classe alta. Tanto nessa época quanto depois, os deuses do Olimpo, representantes da religião em Homero, não eram os únicos objetos de culto entre os gregos. Havia, na religião popular, elementos mais sombrios e selvagens que o melhor do pensamento grego conseguiu manter à distância, mas que davam seu bote em momentos de fraqueza ou terror. Na época da decadência, descobriu-se que crenças descartadas por Homero não haviam sido enterradas por completo durante o período clássico. Isso explica uma série de coisas que, de outro modo, soariam inconsistentes e surpreendentes.

Em toda parte, a religião primitiva era tribal, e não pessoal. Certos ritos eram realizados a fim de satisfazer, por meio da magia imitativa, os interesses da tribo, em especial no que dizia respeito à fertilidade vegetal, animal e humana. O solstício de inverno era o momento em que se fazia necessário encorajar o Sol a não fraquejar; a primavera e a colheita também exigiam cerimônias adequadas. Com frequência, essas cerimônias eram realizadas de tal maneira que acabavam por gerar uma grande excitação coletiva, na qual cada indivíduo perdia seu senso de isolamento e se sentia um só com a tribo inteira. Em todo o mundo, animais sagrados e seres humanos passaram a ser cerimoniosamente mortos e comidos em determinado estágio da evolução religiosa. Esse estágio foi alcançado em diferentes datas nas diferentes regiões. O sacrifício humano em geral perdurou por mais tempo do que a deglutição sacrificial de homens vitimados; no início dos tempos históricos na Grécia, tal ritual ainda não havia sido extinto. Ritos de fertilidade sem elementos cruéis eram comuns em toda a nação; os mistérios eleusinos, de modo particular, tinham simbolismos essencialmente agrícolas.

É preciso admitir, no entanto, que em Homero a religião não é muito religiosa. Os deuses são completamente humanos, só diferindo dos homens por serem imortais e dotados de poderes sobrenaturais. Moralmente, nada há a ser dito deles, e é difícil perceber como podem ter inspirado tanto temor. Em algumas passagens supostamente tardias, são tratados com uma irreverência voltairiana. Esse sentimento religioso

genuíno que podemos encontrar em Homero está menos interessado nos deuses do Olimpo do que em seres mais sombrios, como o Fado, a Necessidade ou o Destino, aos quais mesmo Zeus está sujeito. O Fado exerceu grande influência sobre o pensamento grego, e talvez seja uma das fontes de que a ciência derivou a crença no direito natural.

Os deuses homéricos eram os deuses de uma aristocracia conquistadora, e não os deuses úteis da fertilidade daqueles que de fato trabalhavam a terra. Como afirma Gilbert Murray:⁹

Os deuses da maioria das nações afirmam ter criado o mundo. Os olímpicos não o fazem. O máximo que fizeram foi conquistá-lo. (...) E, uma vez conquistados seus reinos, o que fazem? Porventura estão a serviço do governo? Promovem a agricultura? Desenvolvem o comércio e as indústrias? Nada disso. Por que deveriam realizar qualquer trabalho honesto? É mais fácil viver de taxas e estourar, com raios, aqueles que não as pagam. Eles são líderes conquistadores, piratas reais. Lutam, banqueteiam, brincam, tocam música; bebem em demasia e riam estrondosamente do ferreiro coxo que os cultua. Jamais sentem medo, exceto do próprio rei. Nunca contam mentiras, exceto no amor e na guerra.

Tampouco os heróis humanos de Homero são bem-comportados. Sua principal família era a Casa de Pélope, mas ela foi incapaz de estabelecer um padrão de vida familiar feliz.

Tântalo, fundador asiático da dinastia, começou sua carreira cometendo uma ofensa direta contra os deuses; dizem alguns que desejava ludibriá-los, fazendo que comessem carne humana — a carne de seu próprio filho, Pélope. Também este, que retornara miraculosamente à vida, foi autor de ofensa. Pélope venceu a famosa corrida de carros contra Enomau, rei de Pisa, valendo-se da conivência de Mírtilo, o auriga do monarca. Em seguida, livrou-se de seu aliado, a quem prometera recompensa, lançando-o ao mar. A maldição se estendeu a seus filhos, Atreu e Tieste, na forma daquilo que os gregos denominam *ate*: um impulso forte, talvez mesmo irresistível, para o crime. Tieste corrompeu a esposa do irmão e, com isso, roubou a “sorte” da família, o famoso velocino de ouro. Atreu, por sua vez, garantiu que seu irmão fosse banido, e ao convocá-lo sob o pretexto de uma reconciliação fê-lo comer a carne de seus próprios filhos. A maldição foi agora herdada pelo filho de Atreu, Agamemnon, que ofendeu Ártemis ao matar um veado sagrado; a fim de apaziguar a deusa e garantir para sua frota entrada segura em Troia, sacrificou a própria filha, Ifigênia, sendo por

sua vez assassinado por Clitemnestra, sua esposa infiel, e o amante Egisto, filho sobrevivente de Tieste. Orestes, filho de Agamemnon, vingou o pai matando sua mãe e Egisto.¹⁰

Como realização já concluída, Homero foi produto da Jônia, isto é, de uma parte da Ásia Menor helênica e das ilhas adjacentes. Em determinado momento do século VI (no máximo), os poemas homéricos tiveram fixada sua forma atual. Foi também durante esse século que a ciência, a filosofia e a matemática grega nasceram. Enquanto isso, acontecimentos de crucial importância ocorriam em outras partes do mundo. Confúcio, Buda e Zoroastro, caso de fato tenham existido, provavelmente pertencem ao período.¹¹ Em meados do século, o Império Persa foi fundado por Ciro; mais próximo ao seu termo, as cidades gregas da Jônia, às quais os persas haviam concedido limitada autonomia, organizaram uma rebelião sem resultados; esta rebelião foi neutralizada por Dario, e os melhores homens da Jônia tornaram-se, assim, exilados. Muitos dos filósofos desse período eram refugiados que vagavam de uma cidade a outra nas áreas ainda não escravocratas do mundo helênico, difundindo a civilização que, até o momento, estivera confinada sobretudo à Jônia. Eles eram bem-tratados em suas viagens. Xenófanes, que viveu na parte final do século VI e era um dos refugiados, afirma: “Eis o tipo de coisa que devemos dizer quando junto à lareira no inverno, recostados no sofá macio após uma boa refeição, bebendo o vinho doce e mastigando grãos-de-bico: ‘De que país vens, meu bom senhor, e qual a vossa idade? Que idade tinhas quando os medos apareceram?’” O resto da Grécia conseguiu preservar sua independência nas batalhas de Salamina e de Plateias, após as quais a Jônia viu-se temporariamente livre.¹²

A Grécia se dividiu em numerosos estados independentes, cada qual consistindo numa cidade dotada de algum território agrícola ao seu redor. O nível de civilização variava muito em cada parte do mundo grego, e apenas uma minoria das cidades contribuiu para o conjunto da façanha helênica. Esparta, sobre a qual terei muito o que dizer adiante, foi importante do ponto de vista militar, mas não cultural. Corinto era

rica e próspera, um grande centro comercial, mas não produziu muitos homens de peso.

Então havia as comunidades rurais puramente agrícolas, como a proverbial Arcádia; os cidadãos a imaginavam idílica, mas na verdade estava repleta de velhos horrores bárbaros.

Os habitantes cultuavam Hermes e Pã e realizavam um grande número de cultos de fertilidade, nos quais uma mera coluna quadrada frequentemente fazia as vezes da estátua de um deus. O bode era o símbolo da fertilidade, uma vez que os camponeses eram pobres demais para possuírem touros. Quando a comida se fazia escassa, batia-se na estátua de Pã. (Atitudes semelhantes ainda são encontradas em aldeias chinesas distantes.) Havia um grupo de supostos lobisomens, muito provavelmente associados ao sacrifício humano e ao canibalismo. Pensava-se que quem experimentasse a carne de uma vítima humana sacrificada tornava-se um deles. Uma caverna foi consagrada ao Zeus Liceu (o Zeus-lobo); ali, ninguém tinha sombra, e aquele que a adentrasse morreria no período de um ano. Toda essa superstição ainda prosperava em tempos clássicos.¹³

Pã, cujo nome original (segundo alguns) era “Paon”, alimentador ou pastor, recebeu seu título mais conhecido, cujo sentido é Deus de Todos, quando da adoção de seu culto por Atenas no século V, após a guerra persa.¹⁴

Na Grécia antiga, contudo, havia muito daquilo que pode ser compreendido como religião no sentido em que a entendemos. Elas estavam associadas não aos olímpicos, mas a Dionísio ou Baco, em quem costumamos pensar como o deus, de péssima fama, do vinho e da bebedeira. É bastante notável o modo como de seu culto nasceu um misticismo profundo, um misticismo que influenciou amplamente muitos filósofos e ajudou até mesmo a modelar a teologia cristã; compreendê-lo, portanto, é obrigação de todo aquele que deseja estudar a evolução do pensamento grego.

Dionísio, ou Baco, foi inicialmente um deus da Trácia. Os trácios eram muito menos civilizados do que os gregos, que os tinham como

bárbaros. A exemplo de todas as regiões agrônomas primitivas, eles possuíam cultos de fertilidade e um deus que a concedia. Seu nome era Baco. Nunca se soube ao certo se Baco teve forma de homem ou touro. Ao descobrirem como produzir cerveja, os trácios julgaram divina a embriaguez e renderam homenagens ao deus. Quando, no futuro, descobriram as vinhas e aprenderam a beber vinho, a estima que sentiam por ele aumentou ainda mais. Sua função de promover a fertilidade em geral se tornou relativamente subordinada às suas funções relacionadas à uva e à loucura divina produzida pelo vinho.

Não se sabe com precisão quando seu culto migrou da Trácia para a Grécia, mas parece ter sido pouco antes do período histórico. O culto de Baco foi tratado com hostilidade pelos ortodoxos, mas ainda assim se consolidou. Ele continha muitos elementos bárbaros, como o dilaceramento de animais seguido da ingestão de sua carne crua. Havia, também, um curioso elemento feminista. Matronas e moças respeitáveis, em grupos consideráveis, passavam noites inteiras nas colinas realizando danças que estimulavam o êxtase, inebriadas, em parte, pelo álcool, mas sobretudo por razões místicas. Tratava-se, para os maridos, de uma prática desagradável, mas eles não ousavam se opor à religião. Tanto a beleza quanto a selvageria do culto são expostas nas *Bacantes* de Eurípides.

O sucesso de Dionísio na Grécia não surpreende. A exemplo de todas as comunidades que se civilizaram com rapidez, os gregos, ou ao menos determinada porção deles, desenvolveram amor pelo primitivo, ansiando por um modo de vida mais instintivo e apaixonado do que aquele sancionado pela moral da época. Para o homem ou a mulher que, por compulsão, tem o comportamento mais civilizado do que a emoção, a racionalidade é tediosa, e a virtude, vista como um fardo e uma escravidão. Isso desencadeia uma reação em pensamento, sentimento e conduta. É a reação em pensamento, de modo particular, que nos será de interesse, mas se faz necessário, antes, dizer algo sobre a reação em pensamento e conduta.

O homem civilizado se distingue do selvagem sobretudo pela *prudência* — ou então, para usarmos termo um pouco mais abrangente, pela *previdência*. Ele está disposto a suportar dores no presente em vista de prazeres futuros, ainda que estes se mostrem um tanto distantes. Esse hábito cresceu em importância com o surgimento da agricultura; nenhum animal e nenhum selvagem trabalharia na primavera para ter comida no inverno seguinte, exceto no caso de algumas formas de ação puramente instintivas, como a fabricação do mel pelas abelhas ou o enterro de nozes pelos esquilos. Nesses casos, não há previdência; o que existe é o impulso direto para um ato que, para o espectador humano, obviamente se mostrará útil no futuro. A verdadeira previdência só ocorre quando o homem faz algo para o qual impulso algum o impele, agindo porque sua razão lhe diz que em algum momento se beneficiará daquilo. A caça não exige previdência porque é prazerosa, mas cuidar do solo é trabalho e não pode ser feito a partir de um impulso espontâneo.

A civilização freia os impulsos não apenas mediante a previdência, que é um controle autoadministrável, mas também por meio do direito, dos costumes e da religião. Esse freio é herdado dos bárbaros, mas torna-se menos instintivo e mais sistemático. Certas ações são denominadas criminosas e punidas; outras, muito embora não castigadas por lei, são consideradas malvadas, expondo os culpados à desaprovação social. A instituição da propriedade privada traz consigo a sujeição das mulheres e, na maioria das vezes, também a criação de uma classe de escravos. De um lado, os objetivos da comunidade são impingidos ao indivíduo; do outro, esse indivíduo, tendo consolidado o hábito de ver sua vida como um todo, cada vez mais sacrifica o presente em nome do futuro.

É evidente que esse processo pode ser levado longe demais, como no caso do avaro. Mesmo, porém, quando não chega a esse extremo, a prudência pode facilmente acarretar a perda de algumas das melhores coisas da vida. Aquele que cultua Dionísio se volta contra a prudência. Na embriaguez, seja ela física ou espiritual, ele recupera a intensidade emotiva que a prudência havia destruído; a seus olhos, o mundo se torna

cheio de deleites e beleza, e sua imaginação é subitamente libertada da prisão das preocupações cotidianas. O ritual báquico produzia o chamado “entusiasmo”, o que etimologicamente significa o ingresso do deus no adorador, que então acreditava ser um só com a divindade. Muito do que há de mais sublime nas obras humanas envolve certo elemento de embriaguez,¹⁵ certa abolição da prudência por meio da paixão. Sem o elemento báquico, a vida seria desinteressante; com ele, é perigosa. A oposição entre prudência e paixão constitui conflito que perpassa a história. Não se trata, porém, de um conflito no qual devemos nos alinhar por inteiro a um dos lados.

Na esfera do pensamento, civilização sóbria é quase sinônimo de ciência. A ciência, porém, quando pura, não é satisfatória; os homens também necessitam de paixão, arte e religião. A ciência pode estabelecer limites para o conhecimento, mas não deve fazer o mesmo com a imaginação. Entre os filósofos gregos, assim como entre os filósofos de épocas posteriores, havia aqueles que eram sobretudo científicos e aqueles que eram sobretudo religiosos; estes últimos deviam muito, direta ou indiretamente, à religião de Baco. Isso se aplica de modo especial a Platão e, por meio dele, àqueles desdobramentos que acabaram incorporados à teologia cristã.

Originalmente, o culto de Dionísio era selvagem e, em certos aspectos, repulsivo. Não foi nesta forma que ele influenciou os filósofos, e sim na forma espiritualizada atribuída a Orfeu, que era asceta e substituiu a embriaguez física pela mental.

Orfeu é uma figura obscura, mas também interessante. Alguns dizem que foi homem de fato de um homem; outros, que era um deus ou um herói imaginário. Segundo a tradição, viera, como Baco, da Trácia, mas parece mais provável que ele (ou o movimento associado a seu nome) tenha saído de Creta. Certo é que as doutrinas órficas contêm muitos elementos que parecem ter se originado no Egito, e foi sobretudo por meio de Creta que o Egito influenciou a Grécia. Dizem que Orfeu foi um reformador dilacerado por mênades coléricas, estimuladas pela ortodoxia

báquica. Sua dependência musical é menos evidente nas formas mais antigas da lenda. Originalmente, era sacerdote e filósofo.

Fosse qual fosse o ensinamento de Orfeu (caso de fato tenha existido), nós conhecemos bem o ensinamento dos órficos. Eles acreditavam na transmigração das almas; declaravam que, no além, elas poderiam, de acordo com a vida que tinham levado na Terra, receber tanto a bem-aventurança eterna quanto tormentos perpétuos ou temporários. Os órficos desejavam se tornar “puros” mediante cerimônias de purificação e fugindo de certos tipos de contágio. Os mais ortodoxos se abstinham de carne animal, exceção feita às ocasiões rituais em que a ingeriam sacramentalmente. O homem, diziam, é parte terra, parte céu; levando uma vida pura, a parte celeste cresce e a terrestre se reduz. No final, ele poderia se tornar um só com Baco e ser chamado de “um Baco”. Havia uma teologia elaborada, segundo a qual o deus havia nascido duas vezes: uma de sua mãe, Sêmele, e outra da coxa de Zeus, seu pai.

Muitas foram as formas assumidas pelo mito de Dionísio. Numa delas, Dionísio é filho de Zeus e Perséfone; ainda quando menino, é dilacerado pelos Titãs, que comem toda a sua carne, menos o coração. Alguns dizem que Zeus ofereceu o coração a Sêmele; outros, que Zeus o ingeriu. Em ambos os casos, isso deu origem ao segundo nascimento de Dionísio. A dilaceração de um animal selvagem e a ingestão de sua carne crua pelas bacantes supostamente representava a dilaceração e a ingestão de Dionísio pelos Titãs, e em certo sentido o animal era a encarnação do deus. Os Titãs haviam nascido da terra, mas após comerem o deus passaram a possuir uma centelha de divindade. O homem é parcialmente terrestre e parcialmente divino, e os ritos báquicos buscavam aproximá-lo da divindade plena.

Eurípides põe uma confissão bastante instrutiva na boca de um sacerdote órfico:

Filho de fenícia, rebento da tília Europa e do grande Zeus, que reina em Creta, a de cem cidades. Venho após deixar os sagrados templos, aos quais o cipreste nativo, cortado por

machado cálibe, proporciona cobertura de vigas e, quando unido com cola taurina, construção precisa. Levo vida de pureza desde que me fiz sacerdote do Zeus do Ida. Celebrado os trovões do Zagreu e os banquetes de carne crua, e tendo oferecido tochas à mãe montanha junto com os curetes, fui feito Baco, uma vez purificado. Vestido todo de branco, evito os mortais e sarcófagos, guardo-me de comidas feitas de alimentos animados.

Em tumbas foram encontradas tabuletas órficas que instruem a alma do morto quanto à forma de encontrar seu caminho no mundo vindouro e quanto ao que dizer a fim de mostrar-se digno da salvação. Elas estão quebradas e incompletas; na que se encontra menos destruída (a tabuleta de Petelia) , lê-se:

Encontrarás, à esquerda da Mansão de Hades, uma fonte,
A cujo lado um cipreste branco se ergue.
Dessa fonte, não te aproximas.
Outra encontrarás, porém, no Lago da Memória,
Do qual jorra água fria e em cuja frente há sentinelas.
Dize: “Sou filho da Terra e do Céu Estrelado;
Minha raça, porém, é do Céu (tão só), e disso bem sabeis.
Eis-me: tenho sede e pereço. Dai-me logo
A água fria que emana do Lago da Memória.”
Então dar-te-ão de beber da sacra fonte,
E doravante, entre os outros heróis, serás senhor. (...)

Outra tabuleta diz: “Ave, tu, que sofreste do sofrimento. (...) De Homem tornaste-te Deus.” E numa terceira: “Feliz e Bem-aventurado, serás Deus e não mortal.”

A fonte de que a alma não deve beber é o Lete, que conduz ao esquecimento; a outra fonte é Mnemosine, a memória. Para alcançar a salvação no além-mundo, a alma não deve esquecer, mas, ao contrário, deve conquistar uma memória que sobrepuja o que é natural.

Os órficos constituíam uma seita ascética; o vinho, para eles, era tão somente um símbolo, a exemplo do que seria no sacramento cristão. A embriaguez que buscavam era a embriaguez do “entusiasmo”, da união

com o deus. Desse modo, acreditavam adquirir um conhecimento místico que não poderia ser obtido por meios ordinários. Esse elemento místico adentrou a filosofia grega por meio de Pitágoras, que reformou o orfismo do mesmo modo como Orfeu reformara a religião de Dionísio. A partir de Pitágoras, os elementos órficos passaram à filosofia de Platão e, de Platão, à maior parte da filosofia que teve algum grau de religiosidade.

Certos elementos indubitavelmente báquicos sobreviveram onde o orfismo exerceu influência. Um deles foi o feminismo, que esteve muito presente em Pitágoras, e que encontra em Platão progressismo ao ponto de exigir igualdade política plena para as mulheres. “As mulheres, como sexo”, diz Pitágoras, “possuem afinidade mais natural com a piedade”. Outro elemento báquico consistia no respeito pela emoção violenta. A tragédia grega se originara nos ritos de Dionísio. Eurípides, de modo especial, prestou homenagem aos dois principais deuses do orfismo: Dionísio e Eros. Ele não nutre respeito algum pelo homem friamente bem-comportado e seguro de si, o homem que, em suas tragédias, se torna louco ou é levado ao sofrimento pelos deuses, como castigo por sua blasfêmia.

Convencionou-se dizer que os gregos ostentavam uma serenidade admirável, a qual lhes permitia contemplar a paixão desde fora, percebendo o que houvesse de beleza nela ao mesmo tempo em que se conservavam calmos e olímpicos. Essa, no entanto, é uma visão muito unilateral. Talvez isso se aplique a Homero, Sófocles e Aristóteles, mas está longe de se aplicar àqueles gregos que sofreram, direta ou indiretamente, influências báquicas ou órficas. Em Elêusis, onde os mistérios eleusinos constituíam a parte mais sagrada da religião estatal ateniense, era entoado um hino que dizia:

Com a taça de vinho erguida
E tua enlouquecedora orgia,
Ao florido vale de Elêusis
Chegaste tu: Baco, Pã, ave!

Nas *Bacantes* de Eurípides, o coro das mênades ostenta uma mistura de poesia e selvageria que se encontra no polo oposto ao da serenidade. Elas celebram o prazer que é dilacerar membro por membro de um animal selvagem e comê-lo cru ali mesmo:

Quando pelos montes correm os tíasos, é doce cair por terra, cingido do sacro velo, perseguir o corço e matá-lo, devorar-lhe as carnes sangrentas, lançando-se pelos serros da Frígia, pelas montanhas da Lídia, quando Brômio vai na frente.¹⁶

(Brômio era um dos muitos nomes de Dionísio.) A dança das mênades na montanha não era apenas violenta; tratava-se também de uma fuga dos fardos e das preocupações da civilização, uma fuga rumo ao mundo da beleza não humana e à liberdade do vento e das estrelas. Com menor furor, elas cantam:

Nus, enfim, correrão meus pés, noite báquica em fora, para trás, no ar rociado, rejeitando a cerviz — tal uma corça folgando no prado, entre os verdes regalos, a salvo da caça terrível e da rede aleivosa? Aos silvos, o caçador seus cães atíça; mas, rio abaixo, rápida como torvelinho, a gazela salta, buscando a pradaria apartada dos homens, a solidão, na sombra espessa dos bosques.¹⁷

Antes de repetir que os gregos eram “serenos”, tente imaginar as matronas da Filadélfia se comportando dessa maneira, ainda que se trate de uma peça de Eugene O’Neill.

O órfico não é mais sereno do que o devoto não reformado de Dionísio. Para o órfico, viver neste mundo consiste em dor e desgaste. Estamos presos a uma roda que gira em intermináveis ciclos de nascimento e morte; nossa verdadeira vida está nas estrelas, mas vivemos atados à terra. Apenas por meio da purificação, da renúncia e de uma vida ascética é que podemos escapar dessa roda e, enfim, lograr o êxtase da união com Deus. Essa não é a visão de homens para os quais a vida é fácil e prazerosa; assemelha-se mais ao canto religioso dos negros:

Direi a Deus meus problemas todos
Tão logo eu chegue em casa.

Nem todos os gregos, mas uma grande quantidade, eram apaixonados e infelizes, pessoas em guerra consigo mesmas, conduzidas a um caminho pelo intelecto e a outro pelas paixões, dotadas da imaginação necessária para conceberem o céu e a autoconfiança determinada que cria o inferno. Elas tinham como máxima “nada em demasia”, mas tudo o que lhes dizia respeito era excessivo — o pensamento puro, a poesia, a religião e o pecado. Foi a combinação de paixão e intelecto o que fez os gregos grandes enquanto grandes foram. Sozinho, nenhum desses dois elementos teria transformado todo o mundo futuro como o fizeram juntos. Seu protótipo na mitologia não é o Zeus olímpico, e sim Prometeu, aquele que trouxe o fogo do céu e foi recompensado com o tormento eterno.

Se tomado como caracterização dos gregos como um todo, o que acabou de ser dito seria uma visão tão unilateral quanto aquela segundo a qual a característica mais expressiva dos gregos era a “serenidade”. Havia, na Grécia, duas tendências: a primeira, religiosa, mística e sobrenatural; a outra, alegre, empírica e racionalista, interessada em adquirir conhecimento de uma série de fatos. Heródoto representa esta segunda tendência; o mesmo se aplica aos primeiros filósofos jônicos e, até certo ponto, também a Aristóteles. Beloch (op. cit., I, 1, p. 434) declara, após descrever o orfismo:

A nação grega, contudo, abundava demais em vigor juvenil para aceitar uma crença que negava este mundo e deslocava a vida real para o Além. Por conseguinte, a doutrina órfica permaneceu confinada ao círculo relativamente pequeno dos iniciados, sem exercer a menor influência sobre a religião estatal — nem mesmo em comunidades que, a exemplo de Atenas, haviam inserido a celebração dos mistérios no rito do Estado e dado a ela proteção legal. Um milênio teria de transcorrer antes que essas ideias — em trajes teológicos diferentes, é verdade — se saíssem vitoriosas no mundo grego.

Essa parece ser uma afirmação exagerada, em especial no que diz respeito aos mistérios eleusinos, impregnados de orfismo como estavam. Em geral, os que ostentavam temperamento religioso se voltavam para o orfismo, enquanto os racionalistas nutriam desprezo por suas manifestações. Podemos comparar seu prestígio com o prestígio do metodismo na Inglaterra do final do século XVIII e do início do século XIX.

Sabemos mais ou menos o que um grego instruído aprendia de seu pai, mas pouquíssimo daquilo que, nos primeiros anos de vida, ensinava-lhe sua mãe, que era em grande medida excluída da civilização com a qual os homens se deleitavam. Ao que parece, os atenienses cultos, mesmo no auge de seu florescimento e por mais racionalistas que possam ter sido em seus processos mentais explicitamente conscientes, conservaram da tradição e da infância um modo de pensar e sentir mais primitivo, o qual era sempre mais propenso à vitória em tempos de tensão. Por esse motivo, é improvável que uma análise simples da visão de mundo grega se mostre adequada.

Só recentemente a influência da religião sobre o pensamento grego, de modo especial da religião não olímpica, foi reconhecida de maneira adequada. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, livro revolucionário de Jane Harrison, enfatizou tanto os elementos primitivos quanto os elementos dionisiacos da religião dos gregos comuns; *From Religion to Philosophy*, de F. M. Cornford, procurou conscientizar os estudiosos da filosofia grega da influência que a religião exercia sobre os filósofos, mas não pode ser considerado inteiramente confiável em muitas de suas interpretações — em sua antropologia, por exemplo.¹⁸ A exposição mais equilibrada que conheço se encontra em *Early Greek Philosophy*, de John Burnet, de modo especial no capítulo segundo, que tem como título “Science and Religion” [Ciência e religião]. O conflito entre ciência e religião, diz ele, nasceu do “renascimento religioso que varreu a Hélade no século VI a.C.”, bem como do deslocamento do cenário da Jônia para o Ocidente. “A religião da Hélade continental”, afirma, “havia se desenvolvido de forma muito distinta da religião da Jônia. De modo

especial, o culto de Dionísio, deus que viera da Trácia e mal é mencionado em Homero, continha em germe uma maneira completamente nova de ver a relação entre homem e mundo. Seria equivocado, decerto, atribuir aos próprios trácios visões assaz elevadas; no entanto, não pode haver dúvidas de que, para os gregos, o fenômeno do êxtase sugeria que a alma era algo mais do que um duplo frágil do eu e que somente quando “fora do corpo” é que poderia revelar sua verdadeira natureza...

Aparentemente, a religião grega estava prestes a ingressar no mesmo estágio em que já haviam ingressado as religiões do Oriente; e, com exceção do surgimento da ciência, é difícil identificar o que poderia ter interrompido essa tendência. É comum encontrarmos a afirmação de que os gregos só não adotaram uma religião de tipo oriental porque não possuíam sacerdócio; isso, no entanto, é tomar o efeito como causa. Sacerdotes não criam dogmas, muito embora os preservem depois de sua criação; além disso, nos estágios primitivos de seu desenvolvimento, os povos do oriente também não tinham sacerdotes assim. Não foi tanto a falta de sacerdócio o que salvou a Grécia, mas a existência de escolas científicas.

A nova religião — pois em certo sentido aquela era uma religião nova, ainda que se tratasse de algo tão antigo quanto a humanidade — alcançou o ponto máximo de seu desenvolvimento na fundação das comunidades órficas. Até onde nos é possível vislumbrar, o lar original dessas comunidades fora a Ática; espalharam-se, entretanto, com extraordinária rapidez, de modo especial no sul da Itália e na Sicília. Tratava-se, sobretudo, de associações para o culto de Dionísio, as quais porém se distinguiam por duas características originais entre os helênicos. Elas viam a revelação como fonte de autoridade religiosa e se organizavam como comunidades artificiais. Os poemas que continham sua teologia foram atribuídos ao trácio Orfeu; uma vez que ele mesmo descera ao Hades e era portanto um guia seguro em meio aos perigos que acometiam a alma desencarnada no mundo vindouro.

Burnet afirma então a impressionante semelhança entre as crenças órficas e aquelas que predominavam na Índia da mesma época, muito embora também declare que qualquer contato teria sido impossível. Em seguida, chega ao significado original da palavra “orgia”, a qual era utilizada pelos órficos no sentido de “sacramento” e tinha como objetivo purificar a alma do crente e permitir-lhe escapar da roda do nascimento.

Ao contrário dos sacerdotes dos cultos olímpicos, os órficos fundaram o que podemos denominar “igrejas”, isto é, comunidades religiosas a que qualquer um, independentemente de raça ou sexo, poderia ser admitido mediante iniciação; de sua influência surgiu o conceito da filosofia como modo de vida.

Notas

- ¹ A aritmética e algo da geometria já existiam entre os egípcios e babilônicos, mas consistiam sobretudo em regras práticas. O raciocínio dedutivo realizado a partir de premissas genéricas foi inovação grega.
- ² Diana era a equivalente latina de Ártemis. É Ártemis a mencionada no Testamento grego no qual nossa tradução fala de Diana.
- ³ Ela possui um irmão gêmeo ou consorte conhecido como “Senhor dos Animais”, mas ele é menos proeminente. Só posteriormente é que Ártemis veio a ser identificada com a Grande Mãe da Ásia Menor.
- ⁴ Veja-se *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, de Martin P. Nilsson, p. 11ss.
- ⁵ Veja-se P.N. Ure, *The Origin of Tyranny*.
- ⁶ “Gimel”, por exemplo, a terceira letra do alfabeto hebraico, significa “camelo”, e seu signo é uma imagem convencionada do animal.
- ⁷ Beloch, *Griechische Geschichte*, cap. xii.
- ⁸ Rostovtseff, *History of the Ancient World*, vol. I, p. 399.
- ⁹ *Five Stages of Greek Religion*, p. 67.
- ¹⁰ H.J. Rose, *Primitive Culture in Greece*, 1925, p. 193.
- ¹¹ A data de Zoroastro, porém, é assaz hipotética. Alguns o situam já no ano 1000 a.C. Veja-se *Cambridge Ancient History*, vol. IV, p. 207.
- ¹² Como resultado da derrota de Atenas para Esparta, os persas recuperaram toda a costa da Ásia Menor, tendo seu direito a ela reconhecido na Paz de Antálcidas (387-6 a.C.). Cerca de cinquenta anos depois, foram incorporados ao império de Alexandre.
- ¹³ Rose, *Primitive Greece*, p. 65ss.
- ¹⁴ J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 651.
- ¹⁵ Refiro-me à embriaguez mental, e não àquela causada pelo álcool.
- ¹⁶ Em tradução de Eudoro de Sousa (São Paulo: Hedra, 2010, p. 22). [N.T.]
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 49. [N.T.]
- ¹⁸ Por outro lado, os livros que Cornford dedicou aos vários diálogos platônicos parecem-me inteiramente admiráveis.

Notas

¹ Rostovtsev, *History of the Ancient World*, vol. I, p. 204.

² Burnet (*Early Greek Philosophy*, p. 51) cuestiona esta última máxima.

Pitágoras, cuja influência em tempos antigos e modernos é o tema a que me dedico neste capítulo, foi, intelectualmente, um dos homens mais brilhantes já vivos — e tanto nas ocasiões em que era sábio quanto nas ocasiões em que não era. A matemática como raciocínio dedutivo-demonstrativo tem início com Pitágoras, tendo estreita relação com uma forma peculiar de misticismo. A influência da matemática sobre a filosofia, a qual se deve parcialmente a ele, tem sido profunda e inoportuna desde sua época.

Começemos com o pouco que sabemos sobre sua vida. Pitágoras nasceu na ilha de Samos e prosperou em cerca de 532 a.C. Alguns dizem que era filho de um cidadão importante de nome Mnesarco; outros, que seu pai era o deus Apolo. Deixo ao leitor a incumbência de escolher a melhor alternativa. Em sua época, Samos era governada pelo tirano Polícrates, velho rufião que tornou-se imensamente rico e possuía uma enorme esquadra.

Samos era rival de Mileto no comércio; seus comerciantes chegaram até Tartessos, na Espanha, cidade famosa por suas minas. Polícrates tornou-se tirano de Samos em cerca de 535 a.C., reinando até 515. Ele não se deixava perturbar por escrúpulos morais; livrara-se de seus dois irmãos, a quem inicialmente havia se associado na tirania, e utilizou liberalmente sua esquadra para a pirataria. Ele se beneficiou do fato de Mileto ter se submetido pouco antes à Pérsia. A fim de conter novas expansões persas ao oeste, aliou-se a Amásis, rei do Egito. Quando, porém, o rei Cambises, da Pérsia, passou a dedicar-se por completo à

conquista do Egito, Polícrates percebeu que tinha chances de vencer e mudou de lado. Enviou uma frota, composta de seus inimigos políticos, para atacar o Egito, mas a tripulação se rebelou e voltou a Samos para atacá-lo. Polícrates conseguiu dominá-los; no entanto, acabou por sucumbir em virtude da traiçoeira sedução de sua avareza. O sátrapa persa em Sárdis fingiu ter o desejo de rebelar-se contra o Grão Rei, mostrando-se disposto a pagar grandes quantias pela ajuda de Polícrates; este então se dirigiu ao continente para ter com ele, foi capturado e crucificado.

Polícrates foi patrono das artes, tendo embelezado Samos com obras públicas notáveis. Anacreonte era o poeta de sua corte. Pitágoras, porém, desgostava de seu governo, e assim deixou Samos. Dizem, e não é improvável, que Pitágoras visitou o Egito e adquiriu grande parte de sua sabedoria no local; qualquer que seja o caso, é certo que ele acabou por instalar-se em Crotone, no sul da Itália.

As cidades gregas da Itália meridional, como Samos e Mileto, eram ricas e prósperas; além disso, não estavam expostas ao perigo dos persas.¹ As duas maiores eram Síbares e Crotone. Síbares permaneceu famosa por seu luxo; Diodoro afirma que, em seu auge, sua população chegou a 300 mil, mas isso é certamente um exagero. Crotone quase se equiparava a Síbares em tamanho. Ambas viviam da importação de artigos jônicos para a Itália; parte deles era consumida no país, e parte, exportada novamente, da costa ocidental para a Gália e para a Espanha. As várias cidades gregas da Itália lutavam violentamente entre si; quando Pitágoras desembarcou em Crotone, esta acabara de ser derrotada por Locros. Logo após sua chegada, porém, Crotone saiu-se completamente vitoriosa da guerra contra Síbares, que por sua vez foi toda destruída (510 a.C.). No comércio, Síbares estivera intimamente associada a Mileto. Crotone era famosa pela medicina; um tal Democede de Crotone tornou-se médico de Polícrates e, depois, de Dario.

Em Crotone, Pitágoras fundou uma sociedade de discípulos que, durante certo período, exerceu influência na cidade. No final das contas, porém, os cidadãos se voltaram contra ele, que então se mudou para

Metaponto (também ao sul da Itália), onde morreu. Pitágoras tornou-se uma figura mítica, à qual eram creditados milagres e poderes mágicos; no entanto, foi também o fundador de uma escola de matemáticos.² Desse modo, duas tradições opostas disputam sua memória, e é difícil deslindar a verdade.

Pitágoras é um dos homens mais interessantes e desconcertantes da história. As tradições que lhe dizem respeito não são apenas uma mistura inextricável de verdade e falsidade; mesmo em sua forma mais transparente e incontroversa, elas nos apresentam uma psicologia assaz curiosa. Pitágoras pode ser sucintamente descrito como uma combinação de Einstein e sra. Eddy. Ele fundou uma religião cujas principais doutrinas eram a transmigração das almas³ e a iniquidade do ato de comer feijão. Sua religião ganhou corpo numa ordem religiosa que, aqui e ali, alcançou o controle do Estado e instituiu uma regra de santos. Os desvirtuados, porém, ansiavam por feijão e cedo ou tarde acabavam por rebelar-se.

Eis algumas das regras da ordem pitagórica:

1. Abster-se de feijões.
2. Não apanhar o que caiu.
3. Não tocar galos brancos.
4. Não partir o pão.
5. Não passar sobre barras transversais.
6. Não atizar o fogo com ferro.
7. Não comer de um pedaço inteiro de pão.
8. Não desfolhar grinaldas.
9. Não sentar sobre o quartilho.
10. Não comer o coração.
11. Não caminhar em estradas.
12. Não permitir que andorinhas partilhem de seu teto.
13. Ao retirar a panela do fogo, não deixar sua marca nas cinzas, revolvendo-as.
14. Não olhar para espelhos ao lado de um lume.
15. Ao levantar-se da cama, enrolar os lençóis e desfazer a marca do corpo.⁴

Todos esses preceitos têm relação com conceitos primitivos de tabu.

Cornford (*From Religion to Philosophy*) diz achar que “a Escola de Pitágoras representa a principal corrente daquela tradição mística que colocamos em oposição à tendência científica”. Ele vê Parmênides, a quem dá o rótulo de “descobridor da lógica”, como “broto do pitagorismo” e Platão como alguém que “encontra na filosofia italiana sua principal fonte de inspiração”. O pitagorismo, diz ele, foi um movimento de reforma no seio do orfismo, que por sua vez fora um movimento de reforma do culto de Dionísio. A oposição entre racional e místico que perpassa toda a história surge, entre os gregos, na condição de oposição entre os deuses olímpicos e aqueles deuses, menos civilizados, que mais afinidade nutriam com as crenças primitivas de que tratam os antropólogos. Segundo essa divisão, Pitágoras estava do lado do misticismo, ainda que de um tipo de misticismo peculiarmente intelectual. Ele atribuía a si mesmo um caráter semidivino, e ao que parece teria dito: “Existem homens e deuses, e existem seres como Pitágoras.” Todos os sistemas por ele inspirados, diz Cornford, “tendem a ser supramundanos, conferindo todo o valor à unidade invisível de Deus e condenando o mundo visível como algo falso e ilusório, um meio turvo em que os raios da luz celestial se partem e se obscurecem na neblina e nas trevas”.

Dicearco afirma que Pitágoras ensinou, “primeiro, que a alma é imortal e se transforma em outras espécies de coisas viventes; que tudo o que ganha vida volta a nascer nas revoluções de um determinado ciclo, de modo que nada é absolutamente novo; e, por fim, que tudo o que nasce com vida em si deve ser tratado como afim”.⁵ Dizem que, a exemplo de São Francisco, Pitágoras pregava aos animais.

Na sociedade que fundou, homens e mulheres eram admitidos nas mesmas condições; a propriedade era comum, bem como o estilo de vida. Até as descobertas científicas e matemáticas eram consideradas coletivas, sendo misticamente atribuídas a Pitágoras mesmo depois de sua morte. A Hipaso de Metaponto, que violou essa regra, sobreveio um naufrágio porque a ira divina quis castigar sua impiedade.

O que tudo isso, porém, tem que ver com a matemática? Esse elo se encontra numa ética que louvava a vida contemplativa. Burnet a resumiu da seguinte maneira:

Somos forasteiros neste mundo; o corpo é o túmulo da alma. Para escaparmos, contudo, não devemos dar fim a nós mesmos. Com efeito, somos rebanho de Deus, nosso pastor, e sem Sua ordem não temos o direito de fugir. Nesta vida, do mesmo modo como são três os tipos de pessoas que vêm aos jogos olímpicos, três são os tipos de homem. À classe inferior pertencem os que vêm para comprar e vender; acima, estão os que competem. Os melhores, porém, são os que acorrem tão somente para observar. Não há maior purificação, portanto, do que a ciência desinteressada, e o homem que se dedica a isso é o verdadeiro filósofo, aquele que conseguiu libertar-se de modo mais eficaz da “roda do nascimento”.⁶

O modo como o sentido das palavras se altera é muitas vezes assaz esclarecedor. Tratei, antes, da palavra “orgia”; desejo agora debruçar-me sobre “teoria”. Trata-se de uma palavra de origem órfica que Cornford interpreta como “apaixonada contemplação simpática”. Nesse estado, diz ele, “o espectador se identifica com o Deus que sofre, morre sua morte e nasce de novo com seu renascimento”. Segundo Pitágoras, a “apaixonada contemplação simpática” era intelectual e comunicava conhecimento matemático; a partir do pitagorismo, portanto, “teoria” aos poucos assumiu seu sentido moderno. No entanto, para todos os que foram inspirados por Pitágoras o termo conservava um quê de revelação extática. Àqueles que só relutantemente aprenderam um pouco de matemática na escola, isso pode parecer estranho; todavia, aos olhos de quem tenha experimentado o inebriante deleite de subitamente compreender o que a matemática de tempos em tempos oferece àquele que a ama, a visão pitagórica parecerá completamente natural, mesmo se falsa. Talvez se tenha a impressão de que o filósofo empírico é escravo de seu material, ao passo que o matemático puro, tal qual o músico, é criador livre de seu mundo de ordenada beleza.

É interessante notar, na descrição da ética pitagórica que apresenta Burnet, quanto ela se opunha aos valores modernos. Numa partida de

futebol, os homens de mente moderna consideram os jogadores mais nobres do que os meros espectadores. Semelhante é a visão no que tange ao Estado: eles admiram mais os políticos, que são competidores no jogo, do que aqueles que apenas o assistem. Essa mudança de valores está associada a uma mudança do sistema social — o guerreiro, o cavaleiro, o plutocrata e o ditador: cada qual possui seus próprios parâmetros do que seja bom e verdadeiro. O cavaleiro com frequência deu as caras na teoria filosófica porque está associado ao gênio grego, porque a virtude da contemplação recebeu endosso teológico e porque o ideal da verdade desinteressada dignificava a vida acadêmica. O cavaleiro deve ser definido como membro de uma sociedade de iguais que vive do trabalho escravo ou do trabalho de homens cuja inferioridade é inquestionável. Cumpre observar que essa definição inclui o santo e o sábio, na medida em que a vida desses homens é contemplativa, e não ativa.

As definições modernas de verdade — como aquelas do pragmatismo e pelo instrumentalismo, mais práticas do que contemplativas — são inspiradas pelo industrialismo em oposição à aristocracia.

Independentemente do que pensemos acerca de um sistema social que tolera a escravidão, é aos cavaleiros no sentido descrito acima que devemos a matemática pura. Tendo sido o que nos conduziu a ela, o ideal contemplativo foi fonte de frutífera atividade; isso elevou seu prestígio e propiciou-lhe alcançar, na teologia, na ética e na filosofia, um êxito do qual, de outro modo, não desfrutaria.

Basta o que já se disse como explicação das duas faces de Pitágoras: o profeta religioso e o matemático puro. Ele foi incomensuravelmente influente em ambos os aspectos, os quais não eram tão distintos quanto pode parecer à compreensão moderna.

A maioria das ciências, quando incipiente, esteve vinculada a alguma crença falsa que lhe conferia um valor fictício. A astronomia se vinculava à astrologia; a química, à alquimia. A matemática se associava a um tipo de erro mais refinado. O conhecimento matemático parecia certo, exato e aplicável ao mundo real; além disso, era obtido apenas pelo

pensamento, sem que se fizesse necessária qualquer observação. Por conseguinte, parecia satisfazer um ideal do qual o conhecimento empírico do dia a dia passava longe. Com base na matemática, supunha-se que o pensamento era superior aos sentidos, que a intuição era superior à observação. Se o mundo dos sentidos não se adéqua à matemática, pior para o mundo dos sentidos. De diversas maneiras buscaram-se métodos de se aproximar do ideal do matemático, e as sugestões resultantes foram fonte de muito do que veio a se mostrar equivocado na metafísica e na teoria do conhecimento. Essa forma de filosofia tem início com Pitágoras.

Como é de conhecimento geral, Pitágoras afirmou que “todas as coisas são números”. Essa declaração, se interpretada à maneira moderna, é logicamente absurda, mas o que ele quis dizer não era. Pitágoras descobriu a importância dos números na música, e o vínculo estabelecido entre música e aritmética sobrevive nos termos “média harmônica” e “progressão harmônica”. Considerou os números como formas, tal qual aparecem nas faces de um dado ou nas cartas. Nós ainda falamos de números quadrados ou cúbicos, termos que devemos a ele, que também tratou dos números oblongos, dos números triangulares, dos números piramidais *etc.* Tratava-se do número de seixos (ou, como mais naturalmente diríamos, de pinceladas) necessários para definir as formas em questão. Ao que parece, para Pitágoras o mundo era atômico, e os corpos, um complexo de moléculas composto de átomos dispostos em várias formas. Desse modo, ele esperava fazer da aritmética a disciplina fundamental para a física e para a estética.

A maior descoberta de Pitágoras, ou de seus discípulos imediatos, foi a proposição, referente aos triângulos retângulos, de que a soma do quadrado dos lados adjacentes ao ângulo reto é igual ao quadrado do lado que resta, isto é, da hipotenusa. Os egípcios sabiam que um triângulo cujos lados são 3, 4 e 5 possui um ângulo reto, mas ao que parece os gregos foram os primeiros a observarem que $3^2 + 4^2 = 5^2$ e a descobrirem, a partir dessa sugestão, uma prova da proposição geral.

Infelizmente para Pitágoras, seu teorema logo culminou na descoberta dos incomensuráveis, os quais pareciam refutar toda a sua filosofia. Num triângulo retângulo isósceles, o quadrado da hipotenusa é o dobro do quadrado de cada lado. Vamos supor que cada lado tenha uma polegada; qual o tamanho da hipotenusa? Suponhamos que seu comprimento seja m/n polegadas. Por conseguinte, $m^2/n^2 = 2$. Se m e n possuem um fator comum, faça-se a divisão; ou m ou n deve ser ímpar. Ora, $m^2 = 2n^2$, e assim m^2 é par, m é par e n , ímpar. Suponhamos que $m = 2p$. Nesse caso, $4p^2 = 2n^2$, $n^2 = 2p^2$ e n , portanto, é ímpar, contrariando a hipótese. Desse modo, nenhuma fração m/n medirá a hipotenusa. Essa é, em substância, a prova que encontramos no Livro X de Euclides.⁷

Tal raciocínio demonstrava que, independentemente da unidade de medida que adotemos, há comprimentos que não travam qualquer relação numérica exata com a unidade, de modo que não há dois números inteiros m e n tais que m vezes o comprimento em questão seja n vezes a unidade. Isso convenceu os matemáticos gregos de que a geometria deve se consolidar à parte da aritmética. Há passagens nos diálogos de Platão que demonstram que a abordagem independente da geometria já vinha sendo praticada à época; em Euclides, ela é aprimorada. No Livro II, ele prova, pela geometria, muitas coisas que provaríamos naturalmente pela álgebra, como $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$. Fora em virtude da dificuldade imposta pelos incomensuráveis que Euclides julgou esse passo necessário. O mesmo se aplica a seu tratamento da proporção nos Livros V e VI. Todo o sistema é logicamente deleitoso e antecipa o rigor dos matemáticos do século XIX. Enquanto inexistiu teoria aritmética adequada referente aos incomensuráveis, o método de Euclides foi o melhor possível em geometria. Quando Descartes introduziu a geometria de coordenadas, fazendo retornar a aritmética ao lugar supremo, ele admitiu a possibilidade de uma solução do problema dos incomensuráveis, muito embora em sua época solução alguma tivesse sido encontrada.

Profunda foi a influência da geometria sobre a filosofia e sobre o método científico. Tal qual estabelecida pelos gregos, ela tem início com axiomas autoevidentes (ou que eram assim considerados) e passa, mediante o raciocínio dedutivo, a teoremas que estão longe de sê-lo. Crê-se que os axiomas e teoremas se aplicam ao espaço real, o que é algo que se dá na experiência. Desse modo, parecia possível descobrir coisas sobre o mundo real pela observação do que é autoevidente e pelo recurso à dedução. Essa visão influenciou Platão e Kant, bem como a maioria dos filósofos intermediários. Quando a Declaração da Independência afirma que “consideramos estas verdades autoevidentes”, tem Euclides como norte. A doutrina dos direitos naturais trazida pelo século XVIII é uma busca por axiomas euclidianos na esfera da política.⁸ A despeito de seu material reconhecidamente empírico, a forma dos *Principia* de Newton é inteiramente dominada por Euclides. A teologia, em suas formas escolásticas exatas, encontra seu estilo nessa mesma fonte. A religião pessoal deriva do êxtase; a teologia, da matemática; e ambas são encontradas em Pitágoras.

A matemática, segundo creio, é a fonte principal da crença na verdade eterna e exata, bem como da crença num mundo inteligível suprassensível. A geometria lida com círculos exatos, mas nenhum objeto sensível é *exatamente* circular; por mais cuidadosos que sejamos no manejo dos compassos, há imperfeições e irregularidades. Isso sugere a visão de que todo raciocínio exato se aplica a objetos ideais, e não sensíveis; é natural que se vá além e se afirme que o pensamento é mais nobre do que os sentidos e que os objetos do pensamento são mais reais do que aqueles da percepção sensorial. As doutrinas místicas referentes à relação do tempo com a eternidade também são reforçadas pela matemática pura, uma vez que, se reais, os objetos matemáticos — como os números — encontram-se na eternidade, e não no tempo. Esses objetos eternos podem ser concebidos como pensamentos de Deus. Daí a doutrina, formulada por Platão, de que Deus é um geômetra, bem como a crença de Sir James Jeans em que Ele é viciado em aritmética. Desde Pitágoras, e sobretudo desde Platão, a religião racionalista tem

sido completamente dominada, em contraposição à religião apocalíptica, pela matemática e pelo método matemático.

A combinação de matemática e teologia, inaugurada por Pitágoras, caracterizou a filosofia religiosa da Grécia, da Idade Média e da época moderna anterior a Kant. Antes de Pitágoras, o orfismo era análogo às religiões de mistérios da Ásia. Em Platão, santo Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza e Leibniz, contudo, verifica-se uma associação íntima entre religião e raciocínio, entre aspiração moral e admiração lógica pelo atemporal, que vem de Pitágoras e que distingue a teologia intelectualizada da Europa do misticismo, mais direto, da Ásia. Apenas recentemente é que se pôde afirmar com clareza em que ponto Pitágoras errou. Desconheço outro homem tão influente quanto ele na esfera do pensamento. Afirmo-o porque descobrimos que o que se apresenta como platonismo, quando analisado, não passa, em essência, de pitagorismo. O conceito de um mundo eterno que se revela ao intelecto, mas não aos sentidos, deriva inteiramente dele. Para Pitágoras, contudo, os cristãos não teriam pensado em Cristo como o Verbo; tampouco os teólogos teriam buscado *provas* lógicas de Deus e da imortalidade. Tudo isso, no entanto, se encontra nele implícito. Como se explicitou ficará claro à medida que prosseguirmos.

Notas

¹ As cidades gregas da Sicília eram ameaçadas pelos cartagineses, mas na Itália esse perigo não era tido como iminente.

² Sobre ele, Aristóteles diz que “primeiro se ocupou da matemática e da aritmética e, depois, a um só tempo, dos prodígios praticados por Ferécides”.

³ CLOWN: Que diz Pitágoras sobre as aves silvestres?

MALVÓLIO: Que a alma de vovó bem poderia residir num pássaro.

CLOWN: E que juízo fazes dessa opinião?

MALVÓLIO: Tenho a alma em alta conta, e de modo algum aprovo o que foi dito.

CLOWN: Vá em paz: estás ainda nas trevas. Deverás ser da opinião de Pitágoras para que reconheça eu tua sanidade. (Noite de Reis)

⁴ Retirado de Early Greek Philosophy, de Burnet.

⁵ Cornford, op. cit., p. 201.

⁶ Early Greek Philosophy, p. 108.

⁷ Não sendo, porém, de sua autoria. Veja-se Heath, Greek Mathematics. A prova acima provavelmente era conhecida por Platão.

⁸ “Autoevidentes” foi expressão colocada por Franklin em lugar do “sagradas e inegáveis” de Jefferson.

Duas atitudes opostas hoje são comuns com relação aos gregos. A primeira, praticamente universal do Renascimento até pouco tempo atrás, trata-os com reverência quase supersticiosa, na condição de inventores de tudo o que há de melhor e homens de gênio sobrenatural, aos quais os modernos são incapazes de se igualar. A outra atitude, inspirada pelos triunfos da ciência e pela crença otimista no progresso, considera a autoridade dos antigos um pesadelo e tem por melhor esquecer suas contribuições ao pensamento. Não me vejo em condições de adotar nenhuma dessas visões radicais; cada qual, cabe-me dizer, está parcialmente certa e parcialmente errada. Antes de entrar em detalhes, procurarei expor que tipo de sabedoria ainda podemos obter a partir do estudo do pensamento grego.

Quanto à natureza e à estrutura do mundo, são muitas as hipóteses possíveis. O progresso em metafísica, na medida em que houve um, consistiu no refinamento gradual de todas essas hipóteses, no desenvolvimento de suas implicações e na reformulação de cada uma delas de encontro às objeções levantadas pelos adeptos das hipóteses rivais. Conceber o universo segundo cada um desses sistemas é tanto deleite imaginativo quanto antídoto contra o dogmatismo. Além disso, ainda que nenhuma das hipóteses pudesse ser demonstrada, há conhecimento genuíno na descoberta daquilo que faz cada qual ser consistente consigo mesma e com os fatos conhecidos. Ora, quase todas as hipóteses que dominaram a filosofia moderna foram levantadas primeiro pelos gregos; é difícil exagerar os elogios à engenhosidade

imaginativa que demonstraram em questões abstratas. O que direi sobre os gregos será proclamado sobretudo a partir desse ponto de vista; tenho-os como origem de teorias que adquiriram vida e crescimento independentes e que, muito embora um tanto infantis à primeira vista, mostraram-se capazes de sobreviver e evoluir ao longo de mais de dois mil anos.

Os gregos, é bem verdade, ofertaram ainda algo cujo valor para o pensamento abstrato revelou-se permanente: eles descobriram a matemática e a arte do raciocínio dedutivo. A geometria, de modo particular, é invenção grega, e sem ela a ciência moderna seria impossível. Todavia, atrelada à matemática dá as caras a unilateralidade do gênio grego: ele raciocinava por dedução a partir daquilo que parecia autoevidente, e não indutivamente a partir daquilo que fora observado. O impressionante êxito que lograram os gregos ao empregarem esse método iludiu não somente o mundo antigo, mas também a grande maioria do mundo moderno. Somente aos poucos é que o método científico — o qual busca alcançar os princípios indutivamente, a partir de observações de fatos particulares — tem substituído a crença helênica na dedução realizada a partir de axiomas luminosos e derivados da mente do filósofo. Por essa e outras razões, é um equívoco tratar os gregos com reverência supersticiosa. Muito embora alguns deles tenham sido os primeiros a pressenti-lo, o método científico é alheio à inclinação de seu espírito, e a tentativa de glorificá-los menosprezando o progresso intelectual dos últimos quatro séculos exerce efeito limitador sobre o pensamento moderno.

Há, no entanto, um argumento mais genérico contra a reverência, dirija-se ela aos gregos ou a outrem. Quando se estuda um filósofo em particular, a postura correta a ser adotada não é nem de reverência, nem de desprezo. Deve-se iniciar com uma espécie de simpatia hipotética, até que seja possível descobrir como é acreditar em suas teorias; somente então é que renascerá a atitude crítica, uma atitude que deve se assemelhar, na medida do possível, ao estado de espírito de alguém que abandona as opiniões até então defendidas. O desprezo prejudica a

primeira parte desse processo; a reverência, a segunda. Duas coisas devemos ter em mente: que aquele cujas opiniões e teorias são dignas de estudo supostamente foi homem de certa inteligência; e que é improvável que alguém tenha chegado à verdade definitiva e integral em algum assunto. Quando alguém inteligente expressa uma visão que nos parece obviamente absurda, não devemos tentar demonstrar que essa visão é de alguma forma verdadeira, e sim compreender de que modo ela passou a *parecer* veraz. Esse exercício de imaginação histórica e psicológica amplia o escopo de nosso pensamento e nos ajuda a perceber quão tolos muitos dos preconceitos que nos são caros parecerão a uma época de diferente temperamento.

Entre Pitágoras e Heráclito, tema deste capítulo, viveu outro filósofo de menor importância: Xenófanes. Sua data é incerta, sendo definida sobretudo à luz do fato de ele aludir a Pitágoras e Heráclito se referir a ele. Xenófanes era jônio de nascimento, mas viveu a maior parte da vida no sul da Itália. Acreditava que tudo era feito de terra e água. No que diz respeito aos deuses, foi um livre-pensador bastante vigoroso. “Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo aquilo que é vergonhoso e infausto aos mortais: roubos, adultérios, trapaças. (...) Os mortais creem que os deuses são gerados como eles, que possuem vestimentas semelhantes, bem como voz e forma. (...) Sim, e se bois, cavalos ou leões ostentassem mãos com as quais pudessem pintar e produzir obras de arte como as dos homens, os deuses dos cavalos teriam a forma de cavalos, os deuses dos bois se assemelhariam a bois, e seus corpos seriam à imagem de suas espécies. (...) Os etíopes fazem negros os seus deuses, com narizes arrebitados; os trácios dizem que os seus têm olhos azuis e cabelos ruivos.” Ele acreditava num só Deus, distinto dos homens em forma e pensamento, um Deus que “sem esforço manejava, com a força da mente, todas as coisas”. Xenófanes zombava da doutrina pitagórica da transmigração. “Certa feita, dizem, ele [Pitágoras] estava de passagem quando viu um cão sendo maltratado. ‘Para’, disse, ‘não o açoita! Trata-se da alma de um amigo! Soube tão logo ouvi sua voz.’” Segundo Xenófanes, era impossível certificar-se da verdade em questões

teológicas. “A verdade exata sobre os deuses e sobre aquilo que trato não há homem que saiba, nem jamais haverá. Com efeito, ainda que alguém diga algo irretocavelmente correto, não obstante ele o desconhece — só há conjecturas.”¹

Xenófanés tem seu lugar na sucessão de racionalistas, contrários como eram às tendências místicas de Pitágoras e outros. Na condição de pensador independente, porém, não se encontra no primeiro escalão.

Como vimos, é muito difícil isolar a doutrina de Pitágoras da doutrina de seus discípulos; e, embora ele seja muito antigo, a influência de sua escola é em grande medida posterior à de vários outros filósofos. O primeiro a elaborar uma teoria que ainda tem prestígio foi Heráclito, cuja vida transcorreu em cerca de 500 a.C. De sua biografia pouco se sabe, exceção feita ao fato de ter sido cidadão aristocrata de Éfeso. Na Antiguidade, Heráclito notabilizou-se sobretudo pela doutrina segundo a qual tudo está em fluxo, o que no entanto, como veremos, é apenas um dos aspectos de sua metafísica.

Embora fosse jônio, Heráclito não pertencia à tradição científica dos de Mileto.² Foi místico, mas com um misticismo peculiar. Tinha o fogo como substância fundamental; tudo nasce, tal qual a chama numa fogueira, a partir da morte de algo mais. “Os mortais são imortais e os imortais são mortais; um vive a morte do outro e morre sua vida.” No mundo há unidade, mas trata-se de unidade formada por uma combinação de opostos. “Todas as coisas procedem do uno, e o uno, de todas as coisas”; não obstante, há menos realidade nos muitos do que no uno, que é Deus.

A partir do que sobrevive de seus escritos, Heráclito não parece ter sido personagem afável. Era dado ao desprezo e representava o contrário de um democrata. A respeito de seus concidadãos, diz: “Os efésios, cada um de seus adultos, fariam por bem enforcar-se, deixando a cidade para os jovens imberbes; expulsaram, afinal, Hermodoro, o melhor entre eles, dizendo: ‘Não aceitaremos o que for o melhor entre nós; se este porventura existir, que viva alhures, com outros.’” Ele maldiz todos os antecessores ilustres, com uma única exceção. “Homero deve ser

eliminado de cada lista e açoitado.” “Daqueles cujos discursos ouvi, não há um que compreenda que a sabedoria está em todos ausente.” “O conhecimento de muitas coisas não ensina o saber; caso contrário, tê-lo-ia ensinado a Hesíodo e Pitágoras, bem como a Xenófanes e Hecateu.” “O que Pitágoras (...) reclamava como sabedoria nada mais era que o conhecimento de muitas coisas e a arte da maldade.” A única exceção de suas condenações é Teutamo, que possui “mais importância do que os outros”. Quando investigamos o porquê de seu elogio, descobrimos que Teutamo afirmara que “a maioria dos homens é má”.

O desprezo que Heráclito tem pela humanidade leva-o a cogitar que somente por meio da força os homens agem em vista do próprio bem. Diz ele: “Todo animal é conduzido ao pasto às bofetadas”; e ainda: “O jumento quer antes palha do que ouro.”

Como é de se esperar, ele acredita na guerra: “A guerra”, diz, “é pai e rei de todos; a alguns fez deuses e outros, homens; a alguns, escravos e outros, livres.” E também: “Homero estava errado quando disse: ‘Que o conflito desapareça dentre os deuses e homens!’ Não percebeu ele que então suplicava pelo fim do universo; ouvida sua súplica, afinal, tudo morreria.” E ainda: “Devemos saber que a guerra é comum a todos, que conflito é justiça e que tudo ganha existência e se vai por meio do conflito.”

Sua ética é uma espécie de ascetismo orgulhoso muito semelhante ao de Nietzsche. Heráclito vê a alma como mistura de fogo e água, sendo o fogo nobre, e a alma, ignóbil. A alma em que predomina o fogo ele denomina “seca”. “A alma seca é a melhor e mais sábia.” “É prazeroso às almas tornar-se úmidas.” “O homem, quando se embriaga, é conduzido por um rapaz imberbe, aos tropeços, ignorando onde pisa, trazendo a alma úmida.” “É a morte, para as almas, tornar-se água.” “É duro lutar contra os desejos do próprio coração. O que quer que deseje, ele obtém às custas da alma.” “Não é bom para os homens conseguir tudo aquilo que desejam.” Pode-se dizer que Heráclito valoriza o poder conquistado pelo domínio de si e que despreza as paixões que distraem o homem de suas ambições centrais.

A atitude de Heráclito para com as religiões de seu tempo, ao menos para com a báquica, é em grande medida hostil. Não se trata, porém, da hostilidade de um racionalista científico. Ele possui sua própria religião; em parte, interpreta a teologia de seu tempo de modo a fazê-la adequar-se à sua doutrina e, em parte, rejeita-a com considerável desdém. Foi já denominado báquico (por Cornford) e tratado como intérprete dos mistérios (por Pflaederer). Não creio que os fragmentos relevantes deem respaldo a essa visão. Ele afirma, por exemplo, que “Os mistérios praticados entre os homens não são sacros”. Isso dá a entender que tinha em mente possíveis mistérios que eram “sacros” de fato, mas que diferiam consideravelmente dos que então existiam. Não desprezasse tanto o vulgo para empenhar-se em propagandas, Heráclito teria sido um reformista religioso.

Seguem abaixo todos os ditos sobreviventes de Heráclito que dizem respeito à sua atitude para com a teologia da época.

O Senhor de quem é o oráculo de Delfos não profere nem esconde seu sentido, mas demonstra-o por um signo.

E a Sibila, que com lábios delirantes profere coisas melancólicas, desadornadas e insípidas, transpõe mil anos com sua voz, graças ao deus que nela está.

As almas farejam no Hades.

As maiores mortes logram maior quinhão. (Aqueles que morrem se tornam deuses.)

Sonâmbulos, mágicos, sacerdotes de Baco e sacerdotisas dos lagares, mercadores de mistérios.

Os mistérios praticados entre os homens não são sacros.

E rezam para tais imagens como se falassem à casa de um homem, desconhecendo o que são os deuses ou heróis.

Pois, não fosse para Dionísio que realizam procissão e entoam o vexatório hino fálico, estariam agindo de maneira assaz vergonhosa. Hades, entretanto, é o mesmo que Dionísio, em cuja honra vão à loucura e celebram a festa dos lagares.

Purificam-se em vão, sujando-se de sangue como se aquele que pisasse na lama lavasse nela seus pés. Quem o visse proceder dessa maneira o tomaria por louco.

Heráclito considerava o fogo o elemento primordial do qual tudo o mais procedera. Tales, como recordará o leitor, acreditava que tudo

surgira da água; Anaxímenes, que o ar era o elemento primitivo; Héracles preferiu o fogo. Por fim, Empédocles sugeriu um meio-termo diplomático, reconhecendo os quatro elementos: terra, ar, fogo e água. A química dos antigos parou por aí. Nenhum progresso ulterior se deu nessa ciência até os alquimistas maometanos iniciarem sua busca pela pedra filosofal, pelo elixir da vida e por uma forma de transformar metais ignóbeis em ouro.

A metafísica de Heráclito é dinâmica o suficiente para satisfazer o mais inquieto dos modernos:

Este mundo, que é o mesmo para todos, nenhum deus ou homem o criou; antes, sempre foi, é e será um Fogo sempiterno, com partes que ardem e outras que esmorecem.

As transformações do Fogo são, primeiramente, mar; metade do mar é terra, metade é redemoinho de vento.

Num mundo assim, era de se esperar a mudança perpétua, e era nela que Heráclito acreditava.

Havia, no entanto, outra doutrina que ele valorizou mais do que a doutrina do fluxo perpétuo: a da mistura de opostos. “Os homens desconhecem”, diz, “quanto aquilo que discorda está de acordo consigo mesmo. Trata-se da harmonização de tensões opostas, como aquela do arco e da lira”. Sua crença no conflito está associada à sua teoria, dado que no conflito os opostos se unem para produzir um movimento que é harmonia. Há unidade no mundo, mas uma unidade que resulta da diversidade:

Pares são as coisas inteiras e não inteiras, o que é unido e separado, harmonioso e discorde. O uno é feito de todas as coisas e todas as coisas advêm do uno.

Às vezes, ele se expressa como se a unidade fosse mais fundamental do que a diversidade:

O bom e o iníquo são um só.

Para Deus, todas as coisas são belas, boas e justas, mas para os homens algumas são injustas e outras, justas.

O caminho para cima e o caminho para baixo é um só e o mesmo.

Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, abundância e fome; assume, porém, várias formas, tal qual o fogo quando, mesclado com condimentos, recebe um nome segundo o sabor de cada um.

Não obstante, não haveria unidade caso não houvesse opostos que se combinassem: “O oposto é o que é bom para nós.”

Essa doutrina contém a semente da filosofia de Hegel, a qual procede pela síntese de contrários.

A exemplo da metafísica de Anaximandro, a metafísica de Heráclito é marcada pelo conceito da justiça cósmica, responsável por impedir que do conflito de opostos resulte a vitória completa de um de seus elementos.

Todas as coisas se convertem em Fogo, e o Fogo, em todas as coisas, tal como as mercadorias em ouro, e o ouro, em mercadorias.

O fogo vive a morte do ar e o ar vive a morte do fogo; a água vive a morte da terra e terra, a morte da água.

O Sol não excederá suas medidas; caso o faça, as Erínias, servas da justiça, descobri-lo-ão.

Devemos saber que a guerra é comum a todos, que conflito é justiça.

Heráclito, repetidas vezes, fala de “Deus” em oposição a “deuses”. “Os caminhos do homem não têm sabedoria, mas os de Deus têm. (...) O homem é chamado de bebê por Deus como a criancinha o é pelo homem. (...) O mais sábio dos homens é qual um macaco se comparado com Deus, do mesmo modo como o mais belo dos macacos é feio se comparado com o homem.”

Deus, sem dúvida alguma, é a corporificação da justiça cósmica.

A doutrina de que tudo se encontra em fluxo é a mais famosa de todas as opiniões de Heráclito; é também a mais enfatizada por seus discípulos, como bem descreve Platão no *Teeteto*.

Não podeis pisar duas vezes o mesmo rio, pois águas novas estão sempre correndo em vossa direção.³

O Sol é novo a cada dia.

Em geral, acredita-se que sua crença na mudança universal tenha sido enunciada na expressão “todas as coisas fluem”; isso, porém, é provavelmente apócrifo, a exemplo do “Pai, não posso mentir” de Washington e do “Erguei-vos, guardas, para cima deles!” de Wellington. Suas palavras, tais quais as palavras de todos os filósofos que precedem Platão, só são conhecidas a partir de citações — a maioria das quais fizeram Platão e Aristóteles a fim de refutá-las. Quando imaginamos o que seria de qualquer filósofo moderno caso só fosse conhecido a partir da polêmica de seus rivais, percebemos quão admiráveis os pré-socráticos devem ter sido, uma vez que ainda parecem grandes não obstante a nuvem de malícia difundida por seus inimigos. Qualquer que seja o caso, tanto Platão quanto Aristóteles afirmam que Heráclito ensinara que “nada é, tudo é devir” (Platão), e que “nada é constante” (Aristóteles).

Retornarei ao exame dessa doutrina ao falar de Platão, que teve grande interesse em refutá-la. Por ora, não investigarei o que a filosofia tem a dizer sobre ela; exporei somente o que os poetas achavam e os homens de ciência ensinaram.

A busca de algo permanente é um dos instintos mais profundos a conduzem os homens à filosofia. Ela deriva, sem dúvida, do amor ao lar e da ânsia por proteger-se do perigo; por conseguinte, descobrimos que ela é tanto mais apaixonada nas vidas que estão mais expostas à catástrofe. A religião busca a permanência de duas formas: Deus e a imortalidade. Em Deus não há variações nem sombra de instabilidade; a vida após a morte é eterna e imutável. A alegria do século XIX voltou os homens contra essas concepções estáticas, e a teologia progressista moderna acredita haver progresso no paraíso e evolução na divindade. Mesmo nessa concepção, no entanto, há algo de permanente: o progresso propriamente dito e seu objetivo imanente. Além disso, uma

dose de desastre provavelmente reconduzirá a esperança dos homens a suas velhas formas supraterestras: se a vida sobre a terra encontra-se em desespero, somente no paraíso é que a paz pode ser almejada.

Os poetas lamentaram a capacidade do tempo de varrer o objeto de seu amor.

O Tempo estiola a flor da mocidade,
cava em formosa frente as paralelas,
com à Natura a vera raridade,
nada resiste a suas ceifadelas.

Eles em geral crescem que os versos que saem de suas penas são indestrutíveis:

Mas de esperança meus versos ficarão:
louvam-se contra a sua cruel mão.⁴

No entanto, essa é apenas uma presunção literária convencional.

Místicos de inclinação filosófica, incapazes de negarem que tudo o que há no tempo é transitório, elaboraram um conceito segundo o qual a eternidade não é a persistência pelos tempos sem fim, e sim existência fora de todo o processo temporal. A vida eterna, de acordo com alguns teólogos — o deão Inge, por exemplo —, não significa a existência em cada momento do tempo futuro, e sim um modo de ser completamente independente do tempo, no qual não há antes ou depois e, portanto, nenhuma possibilidade lógica de mudança. Essa visão foi expressa pela poesia de Vaughan:

Contemplei a Eternidade em noite passada
Qual grão halo de luz pura, ilimitada,
Sua paz à luz era igualada;
Abaixo, o Tempo em dias, em horas, eras,
Conduzido pelas esferas

Como grande sombra ia; e nela o universo
Com o que trazia era imerso.

Muitos dos sistemas filosóficos mais famosos tentaram enunciar esse conceito em prosa sóbria, como se expressassem aquilo que a razão, pacientemente perseverante, nos forçará a acreditar.

Heráclito mesmo, não obstante sua crença na mudança, admitiu que *algo* não tinha fim. A concepção de eternidade (em oposição à duração infinita) que encontramos em Parmênides não existe em Heráclito, mas em sua filosofia o fogo central jamais se extingue: o mundo “sempre foi, é e será um Fogo sempiterno”. Fogo, no entanto, é algo que está em constante mutação, e sua permanência é antes a permanência de um processo, e não de uma substância — muito embora tal visão não deva ser atribuída ao filósofo.

A ciência, tal qual a filosofia, procurou fugir da doutrina do fluxo perpétuo buscando substrato permanente em meio aos fenômenos cambiantes. A química parecia satisfazer esse desejo. Ela descobriu que o fogo, aparente causa de destruição, apenas se transmutava: os elementos se recombinaem, mas cada átomo existente antes da combustão ainda existe ao cabo do processo. Por conseguinte, supôs-se que os átomos eram indestrutíveis e que toda mudança no mundo físico consistia tão somente numa nova disposição de elementos persistentes. Essa visão prevaleceu até a descoberta da radioatividade, quando notou-se que os átomos poderiam se desintegrar.

Nada intimidados, os físicos inventaram unidades novas e menores chamadas elétrons e prótons, das quais se compunham os átomos; por alguns anos, acreditou-se que essas unidades desfrutavam da indestrutibilidade outrora atribuída ao átomo. Infelizmente, os prótons e elétrons pareciam suscetíveis à colisões e explosões, formando, com isso, não matéria nova, e sim uma onda de energia que se espalhava pelo universo com a velocidade da luz. A energia teve de ocupar o lugar da matéria como aquilo que é permanente. Ao contrário da matéria, porém, a energia não é um refinamento da noção de “coisa” sustentada pelo

senso comum; trata-se apenas de uma característica dos processos físicos. Ela pode ser engenhosamente identificada com o Fogo heraclitiano, mas é antes o ardor, e não o que arde. “O que arde” desapareceu da física moderna.

Passando do pequeno ao grande, a astronomia não nos permite mais considerar eternos os corpos celestes. Os planetas surgiram a partir do Sol, que por sua vez formou-se de uma nebulosa. Ele dura já alguns anos e durará por mais tempo, mas cedo ou tarde, provavelmente em um bilhão de anos, acabará por explodir e destruir todos os planetas. Ao menos é isso o que dizem os astrônomos; à medida que o dia derradeiro se aproxima, talvez venham eles a encontrar algum equívoco em seus cálculos.

Tal qual apregoada por Heráclito, a doutrina do fluxo perpétuo é dolorosa, e, como vimos, a ciência nada pode fazer para refutá-la. Uma das principais ambições dos filósofos tem sido revigorar esperanças que a ciência parece ter sufocado. Por conseguinte, eles têm ansiado, com enorme persistência, por algo que não esteja sujeito ao império do Tempo. Essa busca teve início com Parmênides.

Notas

¹ Reproduzido a partir de Edwyn Bevan, *Stoics and Sceptics*. Oxford, 1913, p. 121.

² Cornford, *op. cit.* (p. 184), enfatiza isso, o que julgo correto. Heráclito é muitas vezes incompreendido, sendo assimilado aos outros jônios.

³ Cf., porém: “Pisamos e não pisamos nos mesmos rios: nós somos e não somos.”

⁴ Em tradução de Vasco Graça Moura (Shakespeare, “Soneto 60”, in *Os sonetos completos de William Shakespeare*. São Paulo: Editora Landmark, 2005, p. 131). [N.T.]

Os gregos não eram propensos à moderação nem no plano da teoria, nem no plano da prática. Heráclito defendeu que *tudo* muda; Parmênides respondeu que *nada* o fazia.

Parmênides nasceu em Eleia, ao sul da Itália, e viveu na primeira metade do século V a.C. Segundo Platão, o jovem Sócrates (em cerca do ano 450 a.C., digamos) foi ter com ele, já idoso, e muito aprendeu. Seja verídico ou não o colóquio, podemos ao menos concluir o que é de todo modo evidente, a saber: que até mesmo Platão foi influenciado pelas doutrinas de Parmênides. Os filósofos do sul da Itália e da Sicília eram mais dados ao misticismo e à religião do que os da Jônia, em geral de tendência mais científica e cética. No entanto, foi na Magna Grécia, sob a influência de Pitágoras, que a matemática mais floresceu; na época tratava-se, contudo, de uma matemática mesclada com o misticismo. Parmênides foi influenciado por Pitágoras, mas a medida dessa influência é fruto de conjecturas. O que torna Parmênides historicamente importante é o fato de ter inventado uma forma de raciocínio metafísico que, de uma forma ou de outra, é também encontrado na maioria dos metafísicos subsequentes até Hegel, este inclusive. Costuma-se dizer que Hegel inventou a lógica, mas o que na verdade concebeu foi a metafísica que se fundamenta na lógica.

A doutrina de Parmênides foi enunciada no poema *Sobre a natureza*. Ele considerava os sentidos enganosos e condenava a multiplicidade de objetos sensíveis como mera ilusão. O único ser verdadeiro é o “Uno”, infinito e indiviso. Não se trata, como em Heráclito, de uma união de

contrários, uma vez que não há opostos. Ele aparentemente achava, por exemplo, que “frio” significa apenas “não quente” e que “escuro” nada é mais do que “não claro”. O “Uno” não é concebido como concebemos Deus; por tratá-lo como esfera, Parmênides parece vê-lo como material e extenso. Não é possível, contudo, dividi-lo, dado que sua totalidade se encontra em toda parte.

Parmênides divide seu ensinamento em duas partes, respectivamente denominadas “caminho da verdade” e “caminho da opinião”. Não nos debrucemos sobre este último. Eis, em seus pontos essenciais, o que se conservou de suas afirmações sobre o caminho da verdade:

Não podes saber o que não é — é impossível — nem proferi-lo; pois é um só o que pode ser pensado e o que pode existir.

Como, no entanto, pode aquilo que é vir a ser? Ou como poderia ganhar existência? Se passou a ser, não é; tampouco é se vier a ser no futuro. O *devir*, assim, se extingue, e não se deve falar em *desaparecer*.

Aquilo que pode ser pensado e aquilo porque o pensamento existe são o mesmo; pois não é possível encontrar pensamento sem algo que exista e a respeito do qual ele se exprime.¹

Eis a essência desse raciocínio: quando pensa, você pensa *em* algo; quando usa um nome, deve ser o nome de algo. Por conseguinte, tanto o pensamento quanto a linguagem exigem objetos que lhes sejam extrínsecos. Uma vez que é possível pensar e falar em algo tanto num momento quanto em outro, tudo aquilo em que podemos pensar e falar deve existir em todos os tempos. Não pode haver, portanto, mudança, uma vez que a mudança consiste em coisas ganhando ou perdendo existência.

Esse é o primeiro caso, na filosofia, em que um argumento referente ao pensamento e à linguagem é aplicado ao mundo como um todo. Não podemos tomá-lo como válido, é claro, mas vale a pena investigar que elementos de verdade contém.

É possível articular o raciocínio desta forma: para que a linguagem tenha sentido, as palavras devem significar algo, e em geral elas não

significam outras palavras, mas algo que se encontra ali quer falemos dele, quer não. Suponhamos, por exemplo, que você fale de George Washington. Não existisse um personagem histórico assim batizado, este nome (ao que parece) não teria sentido e as frases que o contivessem seriam absurdas. Parmênides defende não apenas que George Washington deve ter existido no passado, mas também que, em certo sentido, continua a existir, uma vez que ainda podemos utilizar seu nome de modo que signifique algo. Isso parece evidentemente falso, mas como contornar o raciocínio?

Tomemos uma pessoa fictícia — Hamlet, por exemplo — e examinemos o seguinte enunciado: “Hamlet foi príncipe da Dinamarca.” De certa forma, trata-se de uma verdade, mas não no sentido histórico puro e simples. O enunciado correto seria: “Diz Shakespeare que Hamlet foi príncipe da Dinamarca.” Ou ainda, mais explicitamente: “Diz Shakespeare que houve um príncipe da Dinamarca de nome ‘Hamlet’.” Aqui, nada mais há de imaginário. Shakespeare, Dinamarca e o som “Hamlet” são reais; este último, porém, não é de fato um nome, dado que ninguém chegou a chamar-se Hamlet. Caso alguém diga que “‘Hamlet’ é o nome de uma pessoa imaginária”, não estará de todo correto; seria preciso dizer: “Imagina-se que ‘Hamlet’ seja o nome de uma pessoa real.”

Hamlet é um indivíduo imaginário; o mesmo se aplica à espécie dos unicórnios. Algumas frases em que a palavra “unicórnio” figura são verdadeiras, e outras, falsas; em cada caso, porém, isso não se dá diretamente. Examinemos os enunciados “o unicórnio possui um chifre” e “a vaca possui dois chifres”. Para demonstrar a veracidade deste último, é preciso olhar para uma vaca; não basta dizer que determinado livro afirma serem dois os seus chifres. A prova de que os unicórnios só têm um, contudo, deve ser buscada nos livros; na realidade, o enunciado correto seria: “Certos livros declaram que há animais com um só chifre, chamados ‘unicórnios’.” Todas as declarações relativas aos unicórnios se referem à *palavra* “unicórnio”, assim como todas as declarações relativas a Hamlet se referem à *palavra* “Hamlet”.

É óbvio, contudo, que na maioria dos casos nós não falamos de palavras, e sim daquilo que elas significam. Isso, por sua vez, leva-nos de volta ao raciocínio de Parmênides, segundo o qual se a palavra pode ser usada de maneira significativa, deve significar *algo*, e portanto aquilo que ela significa em certo sentido existe.

O que dizer, então, sobre George Washington? Parece restar-nos apenas duas alternativas: a primeira é dizer que ele ainda existe; a outra, que ao usarmos as palavras “George Washington” não estamos falando do homem que carregou o nome. Ambas parecem paradoxais, mas esta última o é em menor grau, e procurarei mostrar em que sentido é verdadeira.

Parmênides parte do princípio de que as palavras têm sentido constante; é esse, na verdade, o fundamento de seu argumento, o qual crê inquestionável. Todavia, muito embora o dicionário ou a enciclopédia forneça o que pode ser considerado o sentido oficial e socialmente ratificado de determinada palavra, duas pessoas que utilizem o mesmo vocábulo não têm na cabeça pensamentos iguais.

George Washington mesmo podia empregar seu nome e “eu” como sinônimos. Podia perceber os próprios pensamentos e movimentos corporais, sendo-lhe portanto possível dar a seu nome emprego mais pleno do que davam os outros. Seus amigos, quando em sua presença, viam-se em condições de observar os movimentos de seu corpo e de adivinhar seus pensamentos; para eles, o nome “George Washington” ainda denotava algo concreto, perceptível na própria experiência. Depois da morte de seu amigo, precisaram substituir as percepções pela memória, o que acarretou mudanças nos processos mentais que ocorriam ao empregarem seu nome. Para nós, que não o conhecemos, os processos mentais são ainda mais diferentes. Podemos pensar em sua foto e dizer para nós mesmos: “É este o homem”; podemos pensar no “primeiro presidente dos Estados Unidos”. Caso sejamos ignorantes, talvez ele não seja para nós mais do que “o homem que se chamava ‘George Washington’.” O que quer que seu nome nos sugira, porém, não se trata do homem em si, dado que não o conhecemos, mas de algo que

se faz presente hoje aos sentidos, à memória ou ao pensamento. Isso demonstra a falácia do raciocínio de Parmênides.

A perpétua alteração do sentido das palavras é dissimulada pelo fato de essa mudança não fazer diferença alguma para a veracidade ou falsidade das proposições em que os vocábulos aparecem. Se você tomar qualquer frase verdadeira em que o nome de “George Washington” figura, sua veracidade não será prejudicada caso utilizada a expressão “o primeiro presidente dos Estados Unidos” em seu lugar. Há exceções a essa regra. Antes da eleição de Washington, era possível dizer “Espero que George Washington seja o primeiro presidente dos Estados Unidos”, mas não “Espero que o primeiro presidente dos Estados Unidos seja o primeiro presidente dos Estados Unidos” — a não ser que o enunciador nutrisse paixão incomum pela lei da identidade. Todavia, é fácil criar uma regra que exclua esses casos excepcionais, e nos casos restantes é possível substituir “George Washington” por qualquer expressão descritiva que se aplique somente a ele. Ademais, é apenas por meio de tais expressões que sabemos o que sabemos sobre sua pessoa.

Parmênides defende que, sendo nós incapazes de conhecer o que hoje se costuma denominar passado, este não pode ser passado de fato: em certo sentido, deve existir também agora. Daí deduz o filósofo que mudança é algo que inexistente. O que temos afirmado sobre George Washington está de acordo com esse raciocínio. Em certo sentido, pode-se dizer que não temos conhecimento do passado. Quando rememoramos, essa rememoração se dá no agora e se distingue do acontecimento rememorado. Todavia, proporciona-nos uma *descrição* do que ocorreu, e para quase todos os fins práticos não é necessário distinguir a descrição daquilo que é descrito.

Todo esse raciocínio revela como é fácil extrair conclusões metafísicas a partir da linguagem e como a única forma de evitar argumentos falaciosos desse tipo é levar o estudo lógico e psicológico da linguagem mais além do que fizeram os metafísicos.

Creio, no entanto, que, se Parmênides retornasse dos mortos e lesse o que tenho escrito, iria considerá-lo demasiadamente superficial.

“Como podes saber”, perguntaria, “que tuas declarações sobre George Washington se referem a um tempo pretérito? Segundo dizes, a referência direta se dá a coisas hoje presentes; tuas rememorações, por exemplo, acontecem agora, e não no tempo que julgas rememorar. Se é preciso aceitar a memória como fonte de conhecimento, o passado deve se fazer presente ao espírito *agora* e, em certo sentido, ainda existir”.

Não procurarei refutar esse raciocínio agora; ele exige o exame da memória, tema árduo. Reproduzi aqui o raciocínio para recordar o leitor de que, quando importantes, as teorias filosóficas costumam ser recuperadas em forma nova depois de refutadas em sua forma original. As refutações raramente são definitivas; na maioria dos casos, não passam de prelúdio a novos refinamentos.

O que a filosofia subsequente, até tempos um tanto modernos, aceitou de Parmênides não foi a impossibilidade de toda e qualquer mudança — paradoxo por demais violento —, e sim a indestrutibilidade da *substância*. A palavra “substância” não figura em seus sucessores imediatos, mas em suas especulações o *conceito* já se encontra presente. Supunha-se que a substância era o sujeito persistente de predicados variantes. Como tal, tornou-se — e permaneceu por mais de dois mil anos — um dos conceitos fundamentais da filosofia, da psicologia, da física e da teologia. Terei muito mais a dizer sobre o tema adiante. Por ora, interessa-me apenas assinalar que a ideia foi introduzida como forma de fazer jus aos raciocínios de Parmênides sem negar fatos óbvios.

Nota

¹ Observação de Burnet: “Eis o que creio ser o sentido. (...) Não pode haver pensamento correspondente a um nome que não seja o nome de algo real.”

A mistura de filósofo, profeta, homem da ciência e charlatão que encontramos já em Pitágoras corporificou-se plenamente em Empédocles, que viveu em cerca de 440 a.C. e, portanto, foi contemporâneo mais jovem de Parmênides, muito embora sua doutrina seja, em muitos aspectos, mais semelhante à de Heráclito. Empédocles era cidadão de Agrigento, na costa austral da Sicília; político democrata, dizia ao mesmo tempo que era um deus. Na maioria das cidades gregas, de modo especial naquelas da Sicília, havia conflitos constantes entre democracia e tirania; cada partido vencido tinha seus líderes executados ou exilados. Os exilados raramente hesitavam em negociar com os inimigos da Grécia — a Pérsia ao leste e Cartago ao oeste. Empédocles foi devidamente banido, mas ao que parece preferiu, após esse desterro, a carreira do sábio à de refugiado intriguista. Também é provável que, em sua juventude, tenha sido mais ou menos órfico; que antes do exílio tenha mesclado política e ciência; e que apenas depois, quando exilado, tenha se tornado um profeta.

São muitas as coisas que diz a lenda sobre Empédocles. Teria realizado milagres ou atos semelhantes, valendo-se por vezes de magia e, por vezes, de seu conhecimento científico. Podia controlar os ventos, dizem as narrativas; trouxe de volta à vida uma mulher que parecia morta havia trinta anos. Por fim, dizem que morreu lançando-se à cratera do Etna para provar que era deus. Nas palavras do poeta:

Grão Empédocles, de ânimo inflamado,

Lançou-se ao Etna, foi todo assado.

Matthew Arnold escreveu um poema sobre o tema, mas, embora se trate de um de seus piores, não contém a trova acima.

Tal qual Parmênides, Empédocles escreveu em versos. Lucrécio, por ele influenciado, exaltou-o em alto grau como poeta, mas nesse aspecto as opiniões divergem. Visto só terem sobrevivido fragmentos de seus textos, seu valor poético deve permanecer em suspenso.

É preciso lidar separadamente com sua ciência e sua religião, uma vez que ambas não são compatíveis entre si. Debruçar-me-ei primeiro sobre sua ciência, depois sobre sua filosofia e, por fim, sobre sua religião.

A contribuição mais importante de Empédocles à ciência foi a descoberta do ar como substância independente. Provou-o observando que, quando um balde ou vasilhame semelhante é submerso de ponta-cabeça na água, o líquido não adentra o recipiente. Diz ele:

Quando uma menina, brincando com uma clepsidra de cobre fulgente, tampa o orifício do tubo com sua mão delicada, submergindo ao mesmo tempo o objeto na massa vencida de água argêntea, a corrente não flui para o interior do recipiente; o volume de ar que ali se encontra, pressionando as perfurações, conserva-a do lado de fora até que a jovem alivie a pressão, e então o ar escapa e um volume equivalente de água pode adentrar.

Esse trecho figura em sua explicação da respiração.

Empédocles também descobriu ao menos um exemplo de força centrífuga: se um copo d'água se fizer girar atado à extremidade de uma corda, a água não transborda.

Ele sabia que há sexo nas plantas e elaborou uma teoria, que devemos reconhecer um tanto fantástica, da evolução e sobrevivência dos mais aptos. Originalmente, “tribos incontáveis de criaturas mortais se espalharam pelo mundo, assumindo todos os tipos de forma: era maravilhoso vê-las”. Havia cabeças sem pescoço, braços sem ombros, olhos sem frentes, membros soltos em busca de articulações. Juntaram-se todas essas coisas ao acaso; havia criaturas coxas com incontáveis

mãos, criaturas com rostos e troncos voltados para direções opostas, criaturas com corpo de boi e rosto de homem, bem como criaturas com rosto bovino e corpo humano. Havia hermafroditas que uniam em si as naturezas masculina e feminina, sendo porém estéreis. No final, somente algumas formas sobreviveram.

No que tange à astronomia: sabia Empédocles que a Lua brilha com luz refletida e achava que isso também se aplicava ao Sol; declarou levar tempo para a luz se propagar, mas que esse tempo é tão ínfimo que não o percebemos; reconheceu que os eclipses solares são causados pela interposição da Lua, fato que parece ter assimilado de Anaxágoras.

Foi o fundador da escola italiana de medicina, e a escola médica que dele se originou teve influência tanto sobre Platão quanto Aristóteles. Segundo Burnet (p. 234), ela impactou toda a tendência do pensamento científico e filosófico.

Tudo isso revela o vigor científico da época, um vigor que não foi igualado nos períodos posteriores da Grécia.

Chego agora à sua cosmologia. Foi Empédocles, como já pudemos mencionar, quem definiu a terra, o ar, o fogo e a água como os quatro elementos (não obstante a palavra “elemento” jamais tenha sido por ele usada). Cada um deles era sempiterno, mas poderia se unir aos outros, em diferentes proporções, para produzir as substâncias complexas e cambiantes que encontramos no mundo. Os elementos se combinavam pelo Amor e se separavam pelo Ódio. Amor e Ódio eram, para Empédocles, substâncias primárias tais quais a terra, o ar, o fogo e a água. Havia períodos em que o Amor predominava e períodos em que o Ódio era mais forte. Uma era de ouro existira em que o Amor triunfava por completo. Nela, os apenas a Afrodite cipriota (frag. 128) era pelos homens cultuada. As mudanças no mundo não se pautam por propósito nenhum, mas apenas pelo Acaso e pela Necessidade. Verifica-se um ciclo: quando os elementos são misturados pelo Amor, o Ódio os deslinda novamente; quando o Ódio os separa, o Amor pouco a pouco os reúne. Como consequência, toda substância é temporária; apenas os elementos, junto do Amor e do Ódio, são sempiternos.

Há aqui certa semelhança com Heráclito, mas uma semelhança mais suave, uma vez que não é apenas o Ódio, mas o Ódio com o Amor, o que gera mudança. Platão associa Heráclito e Empédocles no *Sofista* (242):

Certas musas jônicas e, mais recentemente, também sicilianas concluíram ser mais seguro unir os dois princípios (o Uno e o Múltiplo) e dizer que o ser é uno e múltiplo, que mantém sua coesão pela hostilidade e pela amizade, sempre cindindo-se e sempre juntando-se, como insinuam as musas mais severas; as mais brandas, por sua vez, não insistem na luta e paz perpétuas, mas reconhecem seu relaxamento e sua alternância; paz e unidade às vezes prevalecem sob influência de Afrodite, ao que se seguem a pluralidade e a guerra em razão de um princípio de discórdia.

Empédocles afirmou que o mundo material é uma esfera; que, na Era de Ouro, o Ódio estava fora, e o Amor, dentro; que aos poucos o Ódio entrou e o Amor foi expulso, até que o Ódio estivesse inteiramente dentro e o Amor, completamente fora. Então, muito embora não seja claro o motivo, tem início um movimento oposto que conduz mais uma vez à Era de Ouro, a qual porém não dura para sempre. O ciclo se repete por inteiro. Poderíamos talvez supor que ambos os extremos seriam estáveis, mas não é essa a visão de Empédocles. Ele queria explicar o movimento tendo em conta o argumento de Parmênides, e não desejava chegar, em determinado estágio, a um universo imutável.

Em linhas gerais, as visões religiosas de Empédocles são pitagóricas. Em fragmento que muito provavelmente se refere a Pitágoras, ele diz: “Houve entre eles homem de raro conhecimento, muito versado em toda sorte de obras sábias, alguém que alcançara a riqueza máxima da sabedoria; pois, independentemente de quando empenhasse a totalidade de seu espírito, via muito facilmente tudo de todas as coisas em dez, mesmo vinte vidas humanas.” Na Era de Ouro, como já se mencionou, os homens só cultuavam Afrodite, “e o altar não recendia do sangue puro do touro, sendo tomado como a maior das abominações entre os homens o ato de ingerir os aprazíveis membros depois de extinta a vida”.

Em determinada ocasião, trata a si mesmo, exuberantemente, como um deus:

Amigos, vós que viveis na grã cidade junto à rocha amarela de Agrigento, próxima à cidadela, abundante em boas obras e porto de honra ao estrangeiro — homens inábeis na iniquidade, a todos saúdo. Entre vós vou como deus imortal, em nada mortal agora, honrado entre todos, coroado de faixas e guirlandas de flores. Tão logo, quando com meu séquito adentro as cidades que florescem, encontro homens e mulheres no caminho, reverência me prestam; seguem-me multidões infindas que me indagam o caminho do logro; desejam, uns, oráculos; outros, angustiados há tanto por toda sorte de enfermidades, desejam de mim palavra de cura. (...) Por que atendo-me, porém, em coisas tais, como se fosse grande feito sobrepujar os homens mortais, perecíveis?

Noutro momento, sente-se ele mesmo pecador, submetendo-se à expiação da própria impiedade:

Há um oráculo da Necessidade, uma antiga ordenança dos deuses, eterna e selada por grandes juramentos, segundo o qual, quando um dos demônios cujo fado tem duração de dias macula pecaminosamente as mãos com sangue, ou então cede ao conflito e perjura, deve ele errar por trinta mil anos desde a morada dos bem-aventurados, nascendo entrementes em toda sorte de formas mortais, trocando um penoso caminho de vida por outro. Pois o poderoso Ar leva-o ao Mar, que por sua vez o vomita sobre a Terra seca; a Terra lança-o aos raios do Sol flamejante, que o atira de volta aos remoinhos do Ar. Cada qual o toma de outro, e todos o rejeitam. Um desses sou eu agora, desterrado e errando longe dos deuses por ter depositado minha confiança em um conflito insensato.

Qual teria sido seu pecado, não sabemos; talvez nada que nos parecesse muito grave, pois ele diz:

Desventurado seja eu porque o impiedoso dia da morte não me destruiu antes de forjar atos iníquos de destruição com meus lábios.

Abstém-te por completo de folhas de louro.

Desgraçados, verdadeiros desgraçados, mantende vossas mãos longe dos feijões!”

Ou seja, talvez ele nada mais tivesse feito do que mastigar algumas folhas de louro ou refestelar-se com feijões.

A passagem mais célebre de Platão, na qual este mundo é comparado a uma caverna onde vemos tão somente a sombra das realidades do luminoso mundo luminoso superior, é antecipada por Empédocles; sua origem se encontra na doutrina dos órficos.

Alguns, supostamente os que se abstêm do pecado ao longo de várias encarnações, enfim alcançam a glória imortal na companhia dos deuses:

Por fim, contudo, surgem eles¹ entre os mortais como profetas, cancionistas, médicos e príncipes; elevam-se doravante como deuses, em honra, partilhando do lar e da mesma mesa dos outros deuses, livres das desgraças humanas, salvos do destino e incapazes da dor.

Em tudo isso, parece, há pouquíssimo que já não se encontrasse no ensinamento do orfismo e do pitagorismo.

Fora da ciência, a originalidade de Empédocles consiste na doutrina dos quatro elementos e no emprego dos dois princípios, o Amor e o Ódio, como explicação da mudança.

Empédocles rejeitou o monismo e defendeu que o curso da natureza era regulado pelo acaso e pela necessidade, e não por um objetivo. Nesses aspectos, sua filosofia foi mais científica do que a de Parmênides, Platão e Aristóteles. Noutros, é bem verdade, ele cedeu às superstições correntes; no entanto, não foi nisso pior do que muitos homens da ciência mais recentes.

Nota

¹ Não fica claro quem são “eles”, mas é possível presumir que se trata dos que preservaram a pureza.

Atenas em relação à cultura

A grandeza de Atenas se inicia no período das duas guerras persas (490 a.C. e 480-79 a.C.). Antes dessa época, vinham da Jônia e da Magna Grécia (as cidades gregas do sul da Itália e da Sicília) os grandes homens. A vitória de Atenas sobre o rei persa Dario em Maratona (490 a.C.), bem como a vitória das frotas gregas unidas, sob liderança ateniense, contra seu filho e sucessor Xerxes (480 a.C.), conferiram a Atenas grande prestígio. Os jônicos que viviam nas ilhas e em parte do continente da Ásia Menor se haviam rebelado contra a Pérsia, e sua libertação se deu por mãos atenienses após a expulsão dos persas do continente grego. Dessa operação não participaram os espartanos, cujas preocupações se limitavam apenas a seu território. Por conseguinte, Atenas tornou-se a parte predominante na aliança contra a Pérsia. Dizia a constituição da aliança que qualquer Estado constituinte deveria arcar com determinado número de embarcações ou com os custos delas. A grande maioria optou pela segunda opção, e desse modo Atenas consolidou sua supremacia naval sobre os outros aliados, transformando gradualmente a aliança em um Império ateniense. Atenas enriqueceu e prosperou sob a sábia liderança de Péricles, cujo governo durou, por livre escolha dos cidadãos, cerca de trinta anos, tendo fim com sua queda em 430 a.C.

A era de Péricles foi a mais feliz e gloriosa da história de Atenas. Ésquilo, que combatera nas guerras persas, inaugurou a tragédia grega; uma de suas peças, *Os persas*, afastando-se do costume de escolher temas homéricos, lida com a derrota de Xerxes. A ele logo seguiu-se Sófocles, por sua vez sucedido por Eurípides. Ambos presenciam os dias obscuros

da Guerra do Peloponeso que deu sequência à queda e morte de Péricles, e Eurípides reflete em suas peças o ceticismo do período posterior. O poeta cômico Aristófanes, seu contemporâneo, zomba de todos os ismos desde o ponto de vista do robusto e limitado senso comum; de modo particular, expõe Sócrates à desonra por negar a existência de Zeus e interessar-se por mistérios pseudocientíficos não sagrados.

Atenas fora capturada por Xerxes e os templos da Acrópole acabaram destruídos pelo fogo. Péricles esforçou-se para reconstruí-los. Foram erguidos por ele o Partenão e os outros templos cujas ruínas ainda sobrevivem para impressionar o nosso tempo. O escultor Fídias foi empregado pelo Estado a fim de esculpir estátuas colossais de deuses e deusas. Ao final deste período, Atenas era cidade mais bela e esplêndida do mundo helênico.

Heródoto, pai da história, nasceu em Halicarnasso, na Ásia Menor, mas viveu em Atenas; encorajado pelo Estado, escreveu seu relato das guerras persas do ponto de vista ateniense.

Os feitos de Atenas na época de Péricles talvez sejam o que há de mais desconcertante em toda a história. Até então, Atenas estivera atrás de muitas outras cidades gregas; nem na arte, nem na literatura, ela produziu alguém ilustre (exceção feita a Sólon, que foi de início legislador). De súbito, estimulados pela vitória, pela riqueza e pela necessidade de reconstrução, arquitetos, escultores e dramaturgos que permanecem insuperáveis até hoje produziram obras de grande influência desde então até os tempos modernos. Isso se torna ainda mais surpreendente quando examinamos a pequenez da população envolvida. Estima-se que, em seu auge, isto é, em cerca de 430 a.C., Atenas teve população de mais ou menos 230 mil pessoas (incluindo escravos), e o território adjacente da Ática rural provavelmente possuiu população um tanto menor. Nunca, nem antes nem depois, uma proporção equivalente de habitantes mostrou-se capaz de realizar obras de excelência tão elevada.

À filosofia Atenas dá dois grandes nomes: Sócrates e Platão. Platão pertence a período algo posterior, mas Sócrates passou a juventude e o

início da vida adulta sob Péricles. Os atenienses se interessavam o bastante por filosofia para ouvirem com avidez os mestres que vinham de outras cidades. Os sofistas eram procurados por jovens que desejam aprender a arte da argumentação; no *Protágoras*, o Sócrates platônico realiza uma divertida descrição satírica dos discípulos fervorosos agarrando-se às palavras do destacado visitante. Péricles, como veremos, trouxe de fora Anaxágoras, de quem Sócrates declarou ter aprendido a preeminência da mente na criação.

Ao que parece, a maioria dos diálogos de Platão se situa na época de Péricles, fornecendo-nos um agradável retrato da vida entre os ricos. Platão pertencia a uma família da aristocracia ateniense e foi educado na tradição do período anterior àquele em que a guerra e a democracia destruíram a riqueza e segurança da classe alta. Seus jovens, que não precisam trabalhar, dedicam a maior parte do tempo livre à ciência, à matemática e à filosofia; conhecem Homero quase de cor e são juízes críticos dos méritos de quem recita poesia profissionalmente. A arte do raciocínio dedutivo fora descoberta havia pouco e trouxe consigo o estímulo de novas teorias — tanto verdadeiras quanto falsas — a todo o campo do saber. Naquela época, como em poucas outras, era possível ser inteligente e feliz — e feliz por meio da inteligência.

Entretanto, o equilíbrio de forças que deu origem a essa idade de ouro era precário. Suas ameaças provinham tanto de dentro quanto de fora: de dentro, vindas da democracia; de fora, de Esparta. Para compreendermos o que se deu após Péricles, é preciso examinar brevemente a história precedente da Ática.

No início do período histórico, consistia a Ática numa pequena região agrícola autossustentável; Atenas, sua capital, não era grande, mas abarcava uma população crescente de artesãos e artífices talentosos, que desejavam levar seus produtos para o exterior. Aos poucos, revelou-se mais vantajoso cultivar vinhas e olivas do que grãos e importar estes últimos, sobretudo, da costa do mar Negro. Essa forma de cultivo exigia mais capital do que os cereais, e assim os pequenos lavradores contraíram dívidas. Ática, a exemplo dos outros Estados gregos, fora

monárquica no período homérico, mas o rei tornou-se mero oficial religioso destituído de poder político. O governo passou às mãos da aristocracia, que oprimiu tanto os lavradores do campo quanto os artesãos da cidade. Um meio-termo em direção à democracia foi alcançado por Sólon no início do século VI, e grande parte de seu trabalho sobreviveu ao subsequente período de tirania perpetrado por Pisístrato e seus filhos. Ao cabo desse período, os aristocratas, na condição de adversários da tirania, confiaram-se à democracia. Até a queda de Péricles, os processos democráticos concederam poder aos aristocratas, como viria a ocorrer na Inglaterra do século XIX. Ao fim de sua vida, porém, os líderes da democracia ateniense começaram a exigir quinhão maior do poder político. Ao mesmo tempo, sua política imperialista, à qual a prosperidade econômica de Atenas estivera atrelada, fomentou atrito crescente com Esparta, o que enfim culminou na Guerra do Peloponeso (431-404), na qual Atenas foi derrotada por completo.

Não obstante seu colapso político, o prestígio de Atenas perdurou, e ao longo de quase um milênio a filosofia centrou-se ali. Alexandria superou Atenas na matemática e na ciência, mas Platão e Aristóteles a tornaram imbatível na filosofia. A Academia, onde Platão ensinou, sobreviveu a todas as outras escolas e resistiu, como uma ilha de paganismo, nos dois séculos que se seguiram à conversão do Império Romano ao cristianismo. Em 529 d.C., a intolerância religiosa de Justiniano obrigou-a enfim a fechar as portas. A Idade das Trevas baixava sobre a Europa.

O filósofo Anaxágoras, embora não se equipare a Pitágoras, Heráclito ou Parmênides, possui considerável relevância histórica. Era da Jônia e levou adiante a tradição científica e racionalista do local. Foi o primeiro a apresentar a filosofia aos atenienses e o primeiro a sugerir a mente como causa primária das mudanças físicas.

Anaxágoras nasceu em Clazômenas em cerca de 500 a.C., mas passou aproximadamente trinta anos de sua vida em Atenas, mais ou menos de 462 a 432 a.C. Provavelmente o fizera a pedido de Péricles, dado a civilizar seus conterrâneos. Talvez tenha sido Aspásia, natural de Mileto, a apresentá-lo a Péricles. Diz Platão no *Fedro*:

Péricles, ao que parece, interessou-se por Anaxágoras, que foi homem de ciência; satisfazendo-se, então, com a teoria de coisas elevadas, e logrando conhecer a verdadeira natureza do intelecto e da tolice, tema principal sobre o qual discorria Anaxágoras, retirou dessa fonte tudo quanto considerou interessante para aprimorá-lo na arte do discurso.

Dizem que Anaxágoras influenciou também Eurípides, mas isso é mais duvidoso.

Os cidadãos de Atenas, como os de outras eras e continentes, nutriam certa hostilidade por aqueles que desejavam introduzir um nível de cultura superior ao nível com o qual estavam já acostumados. Quando Péricles alcançou idade avançada, seus oponentes iniciaram uma campanha para diminuí-lo ao atacar seus amigos. Acusaram Fídias de furtar parte do ouro utilizado em suas estátuas. Sancionaram uma lei

que permitia a deposição de quem não praticasse a religião e de quem ensinasse teorias sobre “coisas elevadas”. Em cumprimento a essa lei, levaram Anaxágoras a juízo, acusando-o de ensinar que o Sol era uma pedra incandescente e que a Lua era feita de terra. (A mesma acusação foi repetida pelos acusadores de Sócrates, que dele zombavam por estar datado.) Não se sabe ao certo o que aconteceu, salvo o fato de que Anaxágoras precisou deixar Atenas. Parece provável que Péricles o tenha livrado da prisão e organizado sua saída. Ele retornou à Jônia, onde fundou uma escola. Em obediência a seu testamento, o aniversário de sua morte era considerado feriado escolar.

Anaxágoras afirmou que tudo é infinitamente divisível e que mesmo a menor porção de matéria contém algo de cada elemento. As coisas parecem ser aquilo que mais contêm. Desse modo, por exemplo, tudo traz em si um pouco de fogo, mas só recebe esse nome aquilo em que tal elemento predomina. Tal qual Empédocles, ele se opõe ao vazio, declarando que uma clepsidra ou uma pele inchada demonstram existir ar mesmo onde não parece haver nada.

Distinguiu-se de seus predecessores por ver o espírito (*nous*) como substância que participa da composição das coisas vivas, as quais diferencia da matéria morta. Em cada coisa, diz ele, há um pouco de tudo, exceto espírito, presente em apenas algumas coisas. O espírito tem controle sobre tudo em que há vida; é infinito, rege-se a si mesmo e não se mescla com nada. Com exceção do espírito, tudo, por menor que seja, contém porções de todos os contrários — o quente e o frio, por exemplo, ou o branco e o preto. Anaxágoras afirmava que a neve é (em parte) negra.

O espírito é a fonte de todo movimento. Ele causa rotação, a qual se espalha gradualmente pelo mundo e faz que as coisas mais leves se dirijam à circunferência, e as mais pesadas, ao centro. O espírito é uniforme, sendo tão bom nos animais quanto é no homem. A aparente superioridade humana se deve ao fato de o homem possuir mãos; todas as supostas diferenças de inteligência na verdade não passam de diferenças corporais.

Tanto Aristóteles quanto o Sócrates platônico se queixam de que Anaxágoras, após introduzir o espírito, dá a ele pouquíssimo uso. Aristóteles assinala que Anaxágoras só introduz o espírito como causa quando não conhece outra. Sempre que pode, oferece uma explicação mecânica. Ele rejeitou a necessidade e o acaso como origem das coisas; não obstante, sua cosmologia não conheceu a “Providência”. Anaxágoras não parece ter refletido muito sobre ética ou religião; provavelmente foi ateu, como disseram seus acusadores. Todos os seus predecessores o influenciaram, exceto Pitágoras. A influência de Parmênides foi a mesma em seu caso e no de Empédocles.

Na ciência, teve grandes méritos. Foi o primeiro a explicar que a Lua brilha com luz refletida, muito embora haja um fragmento críptico em Parmênides sugerindo que este também o sabia. Anaxágoras articulou a teoria correta dos eclipses e tinha ciência de que a Lua está abaixo do Sol. O Sol e as estrelas, disse, são pedras em brasa, mas nós não sentimos o calor das estrelas porque se encontram muito distantes. O Sol é maior que o Peloponeso. A Lua possui montanhas e (pensava ele) habitantes.

Dizem que Anaxágoras pertenceu à escola de Anaxímenes; decerto manteve viva a tradição racionalista e científica dos jônicos. Não se encontra nele as preocupações éticas e religiosas que, passadas dos pitagóricos a Sócrates e de Sócrates a Platão, deram viés obscurantista à filosofia grega. Ele não se encontra no primeiro escalão propriamente dito, mas é importante como o primeiro a levar a filosofia a Atenas e como uma das influências que ajudaram a moldar Sócrates.

Notas

¹ Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, fixa a data ao redor de 430 a.C., ou mesmo um pouco antes.

² *From Thales to Plato*, p. 193.

³ *Greek Mathematics*, vol. I, p. 176.

⁴ *Da geração e da corrupção*, 316^a.

⁵ Essa é a interpretação adotada por Burnet e, ao menos no que diz respeito a Leucipo, por Bailey (op. cit., p. 83).

⁶ Veja-se Bailey, op. cit., p. 121, sobre o determinismo de Demócrito.

⁷ Sobre os fundamentos lógicos e matemáticos das teorias dos atomistas, veja-se Gaston Milhand, *Les Philosophes géomètres de la Grèce*, cap. iv.

⁸ *Da geração e da corrupção*, 325^a.

⁹ Bailey (op. cit., p. 75) afirma, por outro lado, que Leucipo formulara uma resposta “extremamente sutil”. Em essência, tratava-se da admissão da existência de algo (o vazio) que não era corpóreo. De modo semelhante, diz Burnet: “É fato curioso que os atomistas, por todos considerados os grandes materialistas da Antiguidade, tenham sido os primeiros a afirmarem claramente que algo pode ser real sem ser um corpo.”

¹⁰ Sobre o modo como isso supostamente acontecia, veja-se Bailey, op. cit., p. 138ss.

¹¹ Tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos (*Ode ao vento oeste e outros poemas*. São Paulo: Hedra, 2009, p. 87). [N.T.]

¹² “A pobreza, numa democracia, deve ser preferida ao que é chamado prosperidade sob os déspotas tanto quanto se deve se preferir a liberdade à escravidão”, diz.

Aos grandes sistemas pré-socráticos que temos examinado se opôs, na metade final do século V a.C., um movimento cético que teve em Protágoras, liderança entre os sofistas, sua figura mais importante. A palavra “sofista”, em seu sentido original, não tinha conotação negativa; significava, na medida em que é possível a comparação, o que hoje entendemos por “professor”. O sofista era alguém que ganhava a vida ensinando aos jovens certas coisas que, pensava-se, seriam úteis na vida prática. Como não havia provisão pública desse tipo de instrução, os sofistas só educavam os que tinham meios, ou os filhos dos que tinham. Isso os tornou propensos a fazer parte de uma divisão de classes, o que só se intensificou em virtude das circunstâncias políticas da época. Em Atenas e muitas outras cidades, a democracia triunfara na política, mas nada foi feito para reduzir a riqueza dos que pertenciam às velhas famílias aristocráticas. Em linhas gerais, eram os ricos que encarnavam o que hoje nos parece ser a cultura helênica: eles tinham acesso a educação e lazer; as viagens amenizaram seus preconceitos tradicionais, e o tempo que dedicavam ao debate aguçava sua inteligência. O que se denominava democracia não tangia à instituição da escravidão, o que permitia aos ricos gozar da própria riqueza sem oprimir os cidadãos livres.

Em muitas cidades, porém, e de modo especial em Atenas, os cidadãos nutriam pelos ricos uma hostilidade dupla: a da inveja e a do tradicionalismo. Os ricos eram considerados — muitas vezes com justiça — ímpios e imorais; estavam subvertendo as velhas crenças e provavelmente tentavam destruir a democracia. Desse modo, a

democracia política passou a ser associada ao conservadorismo cultural, ao passo que os inovadores culturais tendiam a ser reacionários políticos. De certa forma, a mesma situação existe nos Estados Unidos modernos, onde a Tammany, organização majoritariamente católica, esforça-se para defender os dogmas teológicos e éticos tradicionais contra os ataques do Iluminismo. Os americanos esclarecidos, porém, são politicamente mais fracos do que eram os de Atenas, visto terem sido incapazes de trabalhar ao lado da plutocracia. Há, no entanto, uma classe importante e altamente intelectual que está interessada na defesa da plutocracia, a saber: a classe dos advogados corporativos. Em *alguns* aspectos, suas funções são semelhantes às desempenhadas em Atenas pelos sofistas.

A democracia ateniense, embora apresentasse a grave limitação de não incluir escravos ou mulheres, foi em alguns traços mais democrática do que qualquer sistema moderno. Os juízes e a grande maioria dos oficiais executivos eram escolhidos à sorte, ocupando seus cargos por períodos curtos; tratava-se, portanto, de cidadãos comuns — como nossos jurados — que carregavam os preconceitos e a falta de profissionalismo característicos do cidadão comum. Em geral, um número grande de juízes ouvia cada caso. O pleiteante e o defensor, ou o acusador e o réu, compareciam em pessoa; não eram representados por advogados profissionais. Naturalmente, o triunfo ou o fracasso dependiam em grande medida dos talentos oratórios demonstrados no recurso a preconceitos populares. Embora fosse necessário apresentar discurso próprio, era possível contratar um especialista que o redigisse ou, o que muitos preferiam, pagar para aprender as artes necessárias ao bom desempenho nos tribunais. Caberia aos sofistas ensinar essas artes.

A época de Péricles é análoga, na história ateniense, à era vitoriana na história da Inglaterra. Atenas era rica e poderosa; pouco atormentada por guerras, possuía uma constituição democrática administrada por aristocratas. Como vimos a respeito de Anaxágoras, uma oposição democrática pouco a pouco se fortaleceu contra Péricles e atacou cada um de seus amigos. A Guerra do Peloponeso eclodiu em 431 a.C.¹

Atenas (a exemplo de muitas outras localidades) foi arrasada pela peste; a população, que fora de 230 mil habitantes, decaiu consideravelmente e jamais retornou ao nível anterior (Bury, *History of Greece*, I, p. 444). O próprio Péricles, em 430 a.C., foi destituído do cargo de general e multado por apropriação indébita do dinheiro público, sendo, entretanto, restituído logo em seguida. Seus dois filhos legítimos morreram em decorrência da peste, e ele mesmo veio a falecer no ano seguinte (429 a.C.). Fídias e Anaxágoras foram condenados; Aspásia, que sofreu processo sob acusação por impiedade e por manter uma casa desordenada, foi, no entanto, absolvida.

Numa comunidade assim, era natural que aqueles que estavam sujeitos a sofrer hostilidade dos políticos democráticos desejassem lograr destreza judicial. Atenas, afinal, muito embora inclinada à perseguição, era em determinado aspecto menos iliberal do que a América moderna, visto ser permitido aos acusados de impiedade e corrupção juvenil manifestar-se em defesa própria.

Isso explica a popularidade dos sofistas em determinada classe e sua impopularidade em outra. Aos próprios olhos, contudo, serviam eles a objetivos mais impessoais, e não há dúvidas de que muitos estiveram genuinamente interessados em filosofia. Platão esforçou-se para caricaturá-los e aviltá-los, mas não devemos julgá-los de acordo com suas polêmicas. Em tom mais leve, tomemos o seguinte trecho do *Eutidemo*, no qual dois sofistas, Dionisodoro e Eutidemo, se esforçam para desconcertar um indivíduo simplório de nome Ctesipo. Dionisodoro começa:

- Dizes ter um cão?
- Sim, e cão bem mau — respondeu Ctesipo.
- Porventura tem ele cachorrinhos?
- Sim, cachorrinhos que lhe são muito semelhantes.
- E eles têm o cão como pai?
- Sim — disse —, vi-o eu mesmo unir-se à cadela.
- E o cão não é teu?
- Decerto.

— Então ele é pai e é seu; eis que é teu pai e os cachorrinhos, teus irmãos.

Em tom mais sério, veja-se o diálogo que leva como título *O sofista*. Eis um exame lógico de definição que toma o sofista como exemplo. Sobre sua lógica não nos debruçaremos agora; tudo o que desejo sublinhar, aqui, é a conclusão derradeira:

A arte de suscitar contradições, advinda de um tipo insincero de mimetismo arrogante, da estirpe da criação de simulacros, derivada da fabricação de imagens, caracterizada como uma porção humana, e não divina, da técnica que se vale de um jogo ilusório de palavras — tal é o sangue e tal a linhagem que, com justiça, podemos atribuir ao verdadeiro sofista.

Há uma anedota sobre Protágoras, sem dúvida apócrifa, que ilustra a associação dos sofistas com os tribunais feita pela opinião popular. Dizem que ele instruíra um jovem sob a condição de só ser pago caso o rapaz triunfasse em seu primeiro processo, o qual foi movido por Protágoras apenas para receber seus honorários.

É hora, porém, de deixar de lado essas preliminares e investigar o que de fato se sabe sobre Protágoras.

Protágoras nasceu em cerca de 500 a.C. na cidade de Abdera, a mesma de origem de Demócrito. Visitou Atenas em duas ocasiões, e a última delas não se deu após 432 a.C. Elaborou um código de leis para a cidade de Thurii em 444-3 a.C. Diz a tradição que foi acusado de impiedade, mas isso não parece veraz, ainda que ele tenha escrito um livro *Sobre os deuses* cujo início é: “No que diz respeito aos deuses, ignoro o que são e o que não são, e tampouco sei que formas são aquelas que assumem; pois muitas coisas há que impedem o conhecimento preciso: a obscuridade do tema e a curta duração da vida humana.”

Sua segunda visita a Atenas é descrita satiricamente no *Protágoras* de Platão e suas doutrinas vêm examinadas com seriedade no *Teeteto*. Sua existência notabilizou-se sobretudo pela doutrina de que “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são o que são e das coisas que

não são o que não são”. Tal declaração é interpretada como se afirmasse que *cada* homem é a medida de todas as coisas e que, quando os homens diferem, não há verdade objetiva que determine quem está certo e quem está errado. Trata-se de doutrina essencialmente cética, e ao que parece fundamentava-se no caráter “enganoso” dos sentidos.

F.C.S. Schiller, um dos três fundadores do pragmatismo, tinha o costume de declarar-se discípulo de Protágoras. Isso, creio, se deu porque segundo a interpretação que Platão faz no *Teeteto*, Protágoras afirma que uma opinião pode ser *melhor* do que outra, mas não *mais verdadeira*. Quando alguém sofre de icterícia, por exemplo, tudo parece amarelo. Não há sentido em afirmar que as coisas não são amarelas de verdade, e sim da cor que veem os olhos de um homem saudável; podemos dizer, porém, que, sendo saúde melhor que doença, a opinião do saudável é melhor do que a opinião do acometido por icterícia. Esse ponto de vista está obviamente alinhado ao pragmatismo.

A descrença na verdade objetiva obriga a que, para fins práticos, seja a maioria o juiz do que deve receber crédito. Protágoras, portanto, foi levado a defender a lei, a convenção e a moralidade tradicional. Muito embora não soubesse, como vimos, se os deuses de fato existiam, esteve certo de que convinha cultuá-los. Esse é sem dúvida o ponto de vista correto para alguém cujo ceticismo teórico é profundo e lógico.

Protágoras passou toda a vida adulta numa espécie de turnê perpétua pelas cidades da Grécia, ensinando, mediante o pagamento de taxas, “a todo aquele que desejava eficiência prática e uma cultura mental superior” (Zeller, p. 1299). Platão se opõe — de modo um tanto esnobe, se adotarmos a postura moderna — à prática dos sofistas de cobrar por instruções. Platão, no entanto, desfrutava de meios privados suficientes, sendo aparentemente incapaz de perceber as necessidades daqueles que não tinham sua sorte. É estranho ver os professores modernos, os quais não encontram motivos para recusar seus salários, repetindo com frequência as reprimendas de Platão.

Há ainda, porém, outro ponto em que os sofistas diferiam da maioria dos filósofos contemporâneos. Era comum, exceto entre os sofistas, que

os professores fundassem escolas que em muito se assemelhavam a fraternidades; havia um tempo maior ou menor de vida comum, muitas vezes algo análogo à vida monástica e, em geral, propagava-se uma doutrina esotérica não exposta ao público. Tudo isso mostrou-se natural em locais onde a filosofia procedera do orfismo. Entre os sofistas não havia nada parecido. Segundo criam, o que tinham para ensinar não estava vinculado à religião ou à virtude. Eles ensinavam a arte de debater e todo conhecimento que lhe fosse útil. Em linhas gerais, estavam preparados, tais quais os advogados modernos, para demonstrar como defender ou refutar qualquer opinião, sem se preocuparem em obter conclusões próprias. Aqueles para os quais a filosofia era um modo de vida intimamente vinculado à religião ficavam chocados, é claro; a seus olhos, os sofistas eram frívolos e imorais.

Em certa medida — muito embora seja impossível precisá-la —, o ódio que não apenas as pessoas em geral, mas também Platão e os filósofos subsequentes sentiam pelos sofistas se devia a seu mérito intelectual. A busca da verdade, quando realizada de todo o coração, deve ignorar considerações morais; é impossível saber, com antecedência, se a verdade será aquilo que todos em determinada sociedade têm como edificante. Os sofistas estavam preparados para seguir um raciocínio até onde ele os levasse — muitas vezes ao ceticismo. Górgias, um desses sofistas, afirmou que nada existe; que, se algo porventura existe, é incognoscível; e que, se reconhecidas sua existência e sua inteligibilidade, jamais seria possível comunicá-lo aos outros. Não sabemos quais foram seus argumentos, mas posso imaginar que possuíam uma força lógica que obrigou seus adversários a buscarem refúgio na edificação. Platão está sempre preocupado em defender visões que transformarão as pessoas no que ele entende como virtuosas; poucas vezes é intelectualmente honesto, uma vez que julga as doutrinas de acordo com suas consequências sociais. Mesmo nisso, contudo, não há nele honestidade; Platão finge seguir a razão e julgar segundo parâmetros puramente teóricos, mas na verdade o que faz é distorcer o debate de modo a conduzi-lo a um resultado virtuoso. Esse vício foi

assimilado pela filosofia, e nela persistiu até os dias de hoje. Foi provavelmente a difundida hostilidade para com os sofistas o que conferiu esse caráter a seus diálogos. Um dos defeitos dos filósofos posteriores a Platão está em que suas investigações éticas pressupõem que eles já saibam as conclusões que devem alcançar.

Aparentemente, houve na Atenas do fim do século V homens que ensinaram doutrinas políticas que pareciam imorais aos olhos de seus contemporâneos e que parecem imorais também às nações democráticas de hoje. Trasímaco, no livro primeiro da *República*, declara que não há justiça, mas somente o interesse do mais forte; que as leis são elaboradas pelos governos em benefício próprio; e que não há parâmetro impessoal a que possamos recorrer na luta pelo poder. De acordo com Platão (dessa vez no *Górgias*), Cálicles defendeu doutrina semelhante. A lei da natureza, dizia, é a lei do mais forte, mas por conveniência os homens haviam estabelecido instituições e preceitos morais em que os fortes eram tolhidos. Doutrinas assim conquistaram muito mais adeptos em nossa época do que na Antiguidade. E elas não são características dos sofistas, independentemente do que pensemos a seu respeito.

Durante o século V — qualquer que seja o papel que os sofistas possam ter desempenhado nessa mudança —, houve em Atenas uma transformação que fez certa simplicidade puritana e rigorosa tornar-se um cinismo perspicaz e um tanto cruel, incompatível com a defesa tibia, e igualmente cruel, da ortodoxia que então se esfacelava. No início do século é alcançado o sucesso na defesa ateniense das cidades da Jônia contra os persas, bem como a vitória em Maratona, dada no ano de 490 a. C; já quando de seu termo, dá-se em 404 a.C. a derrota de Atenas para Esparta e a execução de Sócrates, esta em 399 a.C. Com isso Atenas deixou de ser importante do ponto de vista político, mas conquistou uma supremacia cultural que permaneceu incontestada até o triunfo do cristianismo.

Algo da história da Atenas do século V se faz crucial para a compreensão de Platão e de todo o pensamento grego subsequente. Na primeira guerra persa, coube aos atenienses a glória mais importante,

conquistada pela vitória decisiva em Maratona. Na segunda, dez anos depois, os atenienses ainda eram os melhores gregos no mar, mas em terra a vitória se deveu sobretudo aos espartanos, líderes reconhecidos do mundo helênico. Não obstante, os espartanos sustentavam uma visão de mundo estritamente provinciana, deixando de se opor aos persas tão logo estes foram expulsos da Grécia europeia. A defesa dos gregos asiáticos e a libertação das ilhas conquistadas pelos persas foram realizadas, com enorme sucesso, por Atenas. A cidade se tornou força marítima preeminente e obteve um controle imperialista considerável das ilhas jônicas. Sob a liderança de Péricles, que foi tanto democrata moderado quanto moderado imperialista, Atenas prosperou. Os grandes templos, cujas ruínas representam ainda a glória ateniense, foram construídos por iniciativa sua, devida ao desejo de substituir os que haviam sido destruídos por Xerxes. A cidade cresceu em riqueza e cultura com uma velocidade impressionante; e, como invariavelmente acontece em tempos assim, de modo especial quando a riqueza se deve ao comércio exterior, a moralidade e as crenças tradicionais decaíram.

Havia, na Atenas de então um número extraordinariamente grande de homens de gênio. Todos os três grandes dramaturgos, Ésquilo, Sófocles e Eurípides, pertencem à época. Ésquilo lutou em Maratona e presenciou a batalha de Salamina. Sófocles foi ainda ortodoxo em relação à religião. Eurípides, no entanto, foi influenciado por Protágoras e pelo espírito de livre investigação da época; seu tratamento dos mitos, por conseguinte, é cético e subversivo. Aristófanes, o poeta cômico, zombou de Sócrates, dos sofistas e dos filósofos, mas ainda assim fazia parte de seu círculo; no *Banquete*, Platão o retrata em relações amistosas com Sócrates. O escultor Fídias, como vimos, integrava o círculo de Péricles.

A excelência de Atenas, nesse período, era mais artística do que intelectual. Nenhum dos grandes matemáticos ou filósofos do século V foi ateniense, com exceção de Sócrates; Sócrates, ademais, não foi escritor, e sim homem que se limitou à disputa oral.

A eclosão da Guerra do Peloponeso, em 431 a.C., bem como a morte de Péricles, em 429 a.C., deram início a um período sombrio da história

de Atenas. Os atenienses eram superiores no mar, mas os espartanos haviam conquistado a supremacia em terra e ocuparam repetidas vezes a Ática (exceto Atenas) durante o verão. Como resultado, Atenas ficou superlotada e foi gravemente acometida pela peste. Em 414 a.C., os atenienses enviaram uma grande expedição à Sicília na esperança de capturar Siracusa, aliada de Esparta, mas a tentativa resultou em fracasso. A guerra fez deles gente feroz e perseguidora. Em 416 a.C., conquistaram a ilha de Milos, deram fim à vida de todos os homens de idade militar e escravizaram os outros habitantes. *As troianas*, de Eurípides, é um protesto contra tamanha barbárie. O conflito tinha seu aspecto ideológico, uma vez que Esparta era defensora da oligarquia, e Atenas, da democracia. Os atenienses tiveram motivos para suspeitar de seus aristocratas, cuja traição, pensava-se, influenciara a derradeira derrota naval ocorrida na batalha de Egospótamos, em 405 a.C.

Ao cabo da guerra, os espartanos instituíram em Atenas um governo oligárquico conhecido como a Tirania dos Trinta. Alguns desses Trinta, incluindo Crítias, seu chefe, foram discípulos de Sócrates. Merecidamente impopular, o grupo foi destituído dentro de um ano. Com a aquiescência de Esparta, a democracia foi restaurada, mas tratava-se agora de uma democracia amargurada, uma democracia em que a anistia impossibilitava que qualquer vingança direta fosse perpetrada contra inimigos internos, mas que se aproveitava de qualquer pretexto que a anistia não abarcasse para persegui-los. Foi nessa atmosfera que se deram o julgamento e a morte de Sócrates (399 a.C.).

Nota

¹ Teve fim em 404 a.C., com a derrota completa de Atenas.

Parte II

Sócrates, Platão e Aristóteles

Sócrates é tema difícil para o historiador. Há muitos homens sobre os quais pouquíssimo se sabe; outros, sobre os quais muito é conhecido. No caso de Sócrates, porém, é incerto se sabemos muito ou pouco. Ele foi, sem dúvida, cidadão ateniense de meios modestos que dedicou seu tempo ao debate e ensinou filosofia aos jovens — mas não, como os sofistas, em troca de dinheiro. Certamente foi julgado, condenado a morte e executado em 399 a.C., com cerca de setenta anos. É certo que sua figura foi conhecida em Atenas, visto que Aristófanes caricaturou-o no livro *Nuvens*. No entanto, além desse ponto têm início as controvérsias. Dois de seus pupilos, Platão e Xenofonte, escreveram copiosamente a seu respeito, declarando no entanto coisas muito distintas. Mesmo quando ambos concordam, Burnet sugere que Xenofonte copia Platão. Nos pontos em que discordam, alguns creem num, outros creem no outro e há quem não creia em nenhum. Não ousarei tomar partido em disputa tão arriscada, mas exporei brevemente os diversos pontos de vista.

Começemos por Xenofonte, um militar de inteligência pouco abundante e, no conjunto, visões bastante convencionais. Xenofonte lamenta que Sócrates fosse acusado de impiedade e de corromper a juventude; afirma que, ao contrário, tratou-se de homem eminentemente pio que exercera influência benéfica sobre os que estiveram a seu alcance. Suas ideias, ao que parece, longe de serem subversivas, eram na verdade bobas e não saíam do lugar-comum. Essa defesa é um tanto exagerada, uma vez que não explica a hostilidade que Sócrates atraía

para si. Como diz Burnet (*Thales to Plato*, p. 149): “A defesa de Sócrates por Xenofonte é demasiadamente ditosa. Ele jamais teria sido morto se as coisas se dessem de tal maneira.”

Muitos têm tendido a achar que tudo quanto Xenofonte disse é verdadeiro, visto que não teria inteligência para conceber algo falacioso. Essa é, contudo, uma linha de raciocínio inválida. O relato que um tolo faz do que dissera alguém inteligente jamais é preciso, uma vez que ele traduz inconscientemente o que ouviu em algo que lhe seja possível compreender. Prefiro que me descreva meu pior inimigo entre os filósofos do que um amigo inocente em filosofia. Desse modo, não podemos aceitar o que diz Xenofonte quando se trata de alguma questão filosófica difícil ou quando se trata de parte de um raciocínio que busca provar que Sócrates foi condenado de maneira injusta.

Não obstante, algumas de suas reminiscências são muito convincentes. Ele relata (a exemplo de Platão) como Sócrates esteve continuamente interessado em colocar gente competente em posições de poder. Ele formulava perguntas como: “Caso queira remendar um sapato, a quem devo recorrer?” Ao que algum jovem engenhoso respondia: “A um sapateiro, caro Sócrates.” Sócrates ia ter com carpinteiros, funileiros, entre outros, e por fim lhes perguntava algo como: “Quem deve remendar a nave do Estado?” Quando conquistou a inimizade da Tirania dos Trinta, Crítias, que era deles o chefe e que conhecia os modos de Sócrates por ter estudado sob sua tutela, proibiu-o de continuar instruindo os jovens, e acrescentou: “Seria bom deixares em paz os sapateiros, carpinteiros e funileiros. Devem ter já os sapatos gastos, considerando quanto os puseste a caminhar” (Xenofonte, *Memorabilia*, Livro I, cap. II). Isso se deu durante o breve governo oligárquico que os espartanos instituíram ao cabo da Guerra do Peloponeso. Na maior parte do tempo, porém, Atenas foi democrática, e de tal maneira que mesmo os generais eram eleitos ou escolhidos à sorte. Sócrates deparou-se com um jovem que almejava ser general e convenceu-o de que faria bem em conhecer algo da arte da guerra. O jovem, então, submeteu-se a um breve curso de estratégia. Quando

voltou, Sócrates, após dirigir-lhe elogios satíricos, enviou-o de volta para que desse prosseguimento aos estudos (ibid., Livro III, cap. i). Um segundo jovem ele colocou para aprender os princípios das finanças. O mesmo quis fazer com muitos outros, incluindo o ministro da guerra. Decidiu-se, porém, que era mais fácil silenciá-lo por meio da cicuta do que curar as mazelas de que ele se queixava.

Quanto ao relato de Platão, suas dificuldades são bem diferentes das que encontramos em Xenofonte: é muito difícil precisar quanto Platão almeja retratar o Sócrates histórico e quanto deseja que o personagem que os diálogos nomeiam “Sócrates” seja apenas porta-voz de suas opiniões. Platão, além de filósofo, é também ficcionista de grande gênio e encanto. Ninguém acredita, e tampouco ele finge, que os colóquios retratados em seus diálogos se deram do modo como estão registrados. Não obstante, nos primeiros diálogos os colóquios são completamente naturais, e os personagens, bastante convincentes. É a excelência de Platão como autor de ficção que lança dúvidas sobre sua condição de historiador. Seu Sócrates é um personagem consistente e extraordinariamente interessante, o qual ultrapassa a capacidade inventiva da maioria dos homens; no entanto, creio apenas que Platão *poderia* tê-lo inventado. Se o fez ou não é questão completamente diferente.

O diálogo que quase todos julgam histórico é a *Apologia*; trata-se, supostamente, do discurso que Sócrates proferiu em defesa própria durante seu julgamento. Não é um registro estenográfico, claro, e sim o que se conservou na memória de Platão alguns anos após o acontecimento, quando foi compilado e desdobrado segundo a arte literária. Platão estivera presente no julgamento, e parece bastante claro que o que escreveu é *mais ou menos* o que lembrou ter ouvido da boca de Sócrates e que sua intenção é, no geral, histórica. Basta isso, com todas as suas limitações, para fornecer-nos um retrato bastante definitivo do caráter socrático.

Os principais fatos do julgamento não deixam espaço para dúvidas. A acusação se baseou na declaração de que “Sócrates é malfeitor e

excêntrico, alguém que investiga o que está sob a terra e acima dos céus, fazendo o pior parecer o melhor e ensinando tudo isso aos outros.” O verdadeiro fundamento da hostilidade para com ele, porém, está quase certamente em que o consideravam aliado do partido aristocrata; a maioria de seus pupilos pertencia a essa facção, e alguns deles, ocupando posição de poder, tinham se mostrado um tanto perniciosos. Esse fundamento, no entanto, não poderia ser manifestado em virtude da anistia. A maioria o julgou culpado, e permitido ao réu, de acordo com a legislação ateniense, propor uma pena mais branda que a morte. No caso de condenação, os juízes tinham de escolher entre a pena exigida pelos promotores e a pena sugerida pela defesa. Era do interesse de Sócrates, portanto, sugerir uma pena substancial que a corte considerasse adequada. Entretanto, tudo o que propôs foi uma multa de trinta minas, pela qual alguns de seus amigos (incluindo Platão) estavam dispostos a se responsabilizar. Tratava-se de uma punição tão pequena que a corte aborreceu-se, e uma maioria mais ampla do que aquela que o julgara culpado o condenou à morte. Ele sem dúvida previra o resultado. Claro está que Sócrates não desejava evitar a pena de morte por meio de concessões que poderiam dar a impressão de que reconhecia sua culpa.

Os acusadores eram Ânito, político democrata; Meleto, poeta trágico, “jovem e desconhecido, de cabelo escasso, barba rala e nariz adunco”; e Lícon, retórico obscuro. (Ver Burnet, *Thales to Plato*, p. 180.) Eles declararam que Sócrates era culpado de não cultuar os deuses que o Estado cultuava e de introduzir novas divindades; afirmaram, ainda, que ele corrompia a juventude ao ensinar-lhe essas coisas.

Sem preocuparmo-nos ainda mais com o insolúvel problema da relação do Sócrates platônico com o Sócrates real, vejamos o que Platão coloca em sua boca como resposta a tal acusação.

Sócrates começa acusando seus perseguidores de eloquência e refutando a mesma acusação de eloquência que lhe havia sido aplicada. A única eloquência da qual é capaz, diz, é aquela da verdade. Eles, ademais, não deveriam irritar-se caso se expressasse à maneira habitual, e não mediante “um aglomerado de orações devidamente guarnecido

com palavras e provérbios”. Sócrates tem mais de setenta anos e jamais estivera num tribunal antes; devem perdoar, portanto, seu modo pouco forense de se expressar.

Ele então afirma que possui ainda, além de seus acusadores formais, um grande corpo de acusadores informais, os quais, desde quando os juízes eram pequeninos, saíam por aí a falar de “um tal Sócrates, homem sábio que especulava sobre os céus e investigava a Terra, e fazia o pior parecer o melhor”. Ao que parece, ele diz, esses homens não creem na existência dos deuses. A velha acusação por parte da opinião pública é mais perigosa do que a denúncia formal, uma vez que Sócrates desconhece de que homens ela procede — exceto no caso de Aristófanes.¹ Sócrates assinala, em resposta a esses velhos motivos de hostilidade, que não é homem de ciência — “Nada tenho que ver com especulações físicas” —, que não é professor e que não recebe dinheiro para ensinar. Em seguida, zomba dos sofistas e condena o conhecimento que estes apregoam ter. Qual seria, portanto, “a razão por que sou chamado sábio e desfruto de tão vil reputação”?

Aparentemente, certa vez o oráculo de Delfos foi consultado sobre a existência de homem mais sábio que Sócrates, ao que respondeu que não havia. Sócrates declara ter se sentido desconcertado: ele nada sabia, mas ao mesmo tempo um deus não poderia mentir. Recorreu, portanto, aos homens considerados sábios, desejando descobrir se poderia acusar a divindade de erro. Em primeiro lugar, consultou um político que “muitos consideravam sábio e que considerava a si mesmo mais sábio ainda”. Logo descobriu que aquele homem não era sábio e fez questão de lho revelar de maneira gentil mas firme, “e como consequência passou ele a odiar-me”. Em seguida, foi ter com os poetas e pediu-lhes que explicassem passagens de seus escritos, o que porém foram incapazes de fazer. “Então descobri que não era segundo a sabedoria que os poetas escrevem sua poesia, mas segundo uma espécie de gênio e inspiração”. Então foi ao encontro dos artesãos, mas descobriu-os igualmente decepcionantes. No processo, diz ele, fez muitos inimigos perigosos. Por fim, concluiu que “somente Deus é sábio; e com tal resposta tenciona

revelar que a sabedoria dos homens vale pouco ou nada; ele não está se referindo a Sócrates, mas apenas usando meu nome a título de ilustração, como se dissesse: ‘Ó, homens: é o mais sábio aquele que, tal qual Sócrates, sabe que sua sabedoria nada vale.’” Seu esforço para desmascarar os que afetavam sabedoria tomou todo o tempo que tinha e deixou-o em extrema miséria, mas Sócrates considera seu dever justificar o oráculo.

Os jovens das classes mais ricas, afirma Sócrates, sem ter muito o que fazer, gostam de ouvi-lo desmascarar os outros e acabam por agir da mesma forma, aumentando assim o número de seus inimigos. “Não gostam estes, afinal, de reconhecer que sua simulação de conhecimento foi identificada.”

Basta o que se disse quanto à primeira classe de acusadores.

Sócrates passa agora a examinar o acusador Mileto, “aquele que denomina a si mesmo homem bom e verdadeiro enamorado de seu país”. Ele questiona quem são as pessoas que *aprimoram* os jovens. Meleto menciona, em primeiro lugar, os juízes; então, sob pressão, é levado pouco a pouco a afirmar que todos os atenienses, exceto Sócrates, aprimoram a juventude. Sócrates então congratula a cidade por sua ventura, e, em seguida, sublinha que é melhor viver entre os bons do que entre os maus, e desse modo não poderia ser tão tolo a ponto de corromper seus concidadãos *intencionalmente*; se o faz sem querer, então, caberia a Mileto instruí-lo, e não denunciá-lo.

A denúncia afirmara que Sócrates não apenas negava os deuses do Estado, mas também apresentava deuses seus; Meleto, todavia, declara que Sócrates é ateu puro e simples, acrescentando: “Proclama ele que o Sol é uma rocha e que a Lua é terra.” Sócrates responde que Meleto deve achar que está acusando Anaxágoras, cujas visões são anunciadas no teatro por um dracma (ao que parece, nas peças de Eurípides). Sócrates, é claro, assinala que essa acusação de ateísmo contradiz a denúncia, e então se debruça sobre considerações mais genéricas.

O restante da *Apologia* assume tom essencialmente religioso. Ele fora soldado e permanecera no posto como lhe fora ordenado. Agora “Deus

ordena-me que cumpra a missão do filósofo de investigar a mim mesmo e os outros”, e desertar agora seria tão vergonhoso quanto antes, em época de batalha. Medo da morte não é sabedoria, uma vez que ninguém sabe se morrer pode ser um bem maior. Se lhe fosse oferecida a vida sob a condição de que deixasse de especular como até então fizera, ele responderia: “Homens de Atenas, tendes meu respeito e amor. Todavia, devo obedecer antes a Deus do que a vós,² e enquanto dotado estiver de vida e força jamais deixarei de praticar e ensinar a filosofia, exortando todo aquele com quem me deparar. (...) Sei, afinal, que é isso o que ordena Deus, e creio que jamais se viu no Estado um bem maior que meu serviço a Ele.” Sócrates prossegue:

Algo mais devo dizer, ao que talvez vos sintais tentados a protestar; creio, porém, que vos será proveitoso ouvi-lo, e portanto suplico: não protesteis. Digo-vos que, se matardes alguém como eu, sereis mais prejudicados do esta vítima. Nada me prejudicará — nem Meleto, nem mesmo Ânito: é-lhes impossível fazê-lo, pois a um homem mau não é permitido prejudicar um melhor. Não nego que Ânito possa matá-lo, exilá-lo ou privá-lo de direitos civis; e ele talvez imagine, bem com os outros, que está infligindo grande mal a tal homem: aqui discordo. Com efeito, o mal de fazer o que ele está fazendo — o mal de tirar injustamente a vida de outrem — é muito maior.

É pelo bem dos juízes, diz Sócrates, e não pelo próprio bem, que se defende. Ele é um moscardo que Deus dera ao Estado, e não será fácil encontrar outro semelhante. “Ouso dizer que os senhores talvez se sintam indispostos, como alguém que de súbito desperta do sono; julgais que darão fim à minha existência, tal qual sugere Ânito, e que dormireis tranquilamente pelo resto de suas vidas, a menos que Deus, cuidadoso, opte por enviar-vos outro moscardo.”

Por que Sócrates só se manifestara em particular, não oferecendo conselhos em questões públicas? “Vós me ouvirdes falar em diversas ocasiões, em diversos lugares, sobre um oráculo ou sinal que vem até mim, e é essa a divindade que Meleto ridiculariza em sua denúncia. Esse sinal, uma espécie de voz, começou a ter comigo quando eu era ainda

criança; sempre me proíbe, mas jamais me ordena a nada. É o que me impede de ser político.” Ele então afirma que, em política, o homem honesto não sobrevive por muito tempo. Dá dois exemplos de situações em que esteve inevitavelmente envolvido em questões públicas: na primeira, resistiu à democracia; na segunda, à Tirania dos Trinta. Em ambos os casos, as autoridades agiam ilegalmente.

Ele assinala que entre os presentes se encontram velhos pupilos seus, bem como os pais e irmãos desses pupilos; nenhum deles a acusação convocara para provar que ele corrompia a juventude. (Esse é praticamente o único argumento, na *Apologia*, a que um advogado de defesa daria assentimento.) Sócrates se recusa a seguir o costume de convocar filhos chorosos para amolecer o coração dos juízes; episódios assim, diz ele, fazem que tanto o acusado quanto a cidade pareçam ridículos. É seu dever convencer os juízes, e não pedir-lhes favores.

Após o veredito e a rejeição da pena alternativa de trinta minas (em relação à qual Sócrates nomeia Platão, presente no tribunal, como um de seus fiadores), ele profere um último discurso.

E agora, a vós que me condenastes, de bom grado profetizo, pois estou prestes a morrer e na hora da morte recebem os homens o dom da profecia. Profetizo a vós, que sois meus assassinos, que tão logo após a minha partida encontrareis punição muito mais dura do que esta que me infligis. (...) Se julgais que ao matar-me podereis impedir a censura de vossas vidas iníquas, não há engano maior; nada disso vos permitirá escapar do que é possível ou honrável; a forma mais fácil e nobre não está em incapacitar os outros, mas em aprimorar a si mesmos.

Sócrates então se volta para os juízes que votaram a favor de sua libertação, declarando que seu oráculo jamais se opusera a nada do que fizera naquele dia, muito embora noutras ocasiões o tivesse interrompido no meio de uma fala. Isso, diz ele, “sugere que o que agora se dá comigo é um bem e que se equivocam aqueles de nós para os quais a morte é um mal”. Com efeito, ou a morte é um sono sem sonhos — o que é claramente bom —, ou a alma migra para outro mundo. E “o que

não faria um homem caso pudesse ir ter com Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero? Ah, se for isso verdade, que eu morra repetidas vezes!”. No mundo por vir, ele encontrará outras pessoas que morreram injustamente, e sobretudo dará sequência à sua busca do conhecimento. “No outro mundo, os homens não são condenados à morte por fazerem perguntas: decerto que não são. Pois, além de serem mais felizes do que somos aqui, serão também imortais, caso seja veraz o que dizem (...)”

A hora da partida chegou, e seguimos cada qual nossos caminhos: eu, rumo à morte; vós, para a vida. Qual o melhor dos dois, Deus apenas sabe.

A *Apologia* retrata com clareza um certo tipo de homem: um homem muito seguro de si, generoso, indiferente ao sucesso mundano, acreditando-se guiado por uma voz divina e convencido de que o pensamento claro é o requisito mais importante de uma vida reta. Excetuando-se esta última declaração, assemelha-se ele a um mártir cristão ou a um puritano. Na passagem derradeira, em que examina o que sobrevém após a morte, é impossível não termos a impressão de que ele crê na imortalidade e de que a incerteza que professa é apenas fingida. Sócrates não se deixa perturbar, como fazem os cristãos, pelo medo do tormento eterno: ele não duvida de que sua vida no mundo futuro será feliz. No *Fédon*, o Sócrates platônico explica a crença na imortalidade; se foram aquelas as razões que influenciaram o Sócrates histórico, é impossível dizer.

Quase não há dúvidas de que o Sócrates histórico dizia-se guiado por um oráculo ou *daimon*. Não se sabe se trata-se de algo análogo ao que um cristão denominaria voz da consciência ou se aquilo se lhe dirigia como voz *real*. Joana d’Arc foi inspirada por vozes, sintoma comum de loucura. Sócrates propenso a entrar em transes catalépticos, e ao menos parece ser essa a explicação natural de incidentes como aquele ocorrido na época de seu serviço militar:

Certa manhã, refletia sobre algo que era incapaz de resolver; não desistiu: continuou a pensar desde a manhã até a noite. Ficou ali, absorto em pensamentos; ao anoitecer, chamou a atenção dos outros, e assim espalhou-se o rumor de que Sócrates estivera pensando sobre algo desde o raiar do dia. Após o jantar, alguns jônicos curiosos (devo dizer que isso não se deu no inverno, mas no verão) colocaram ao ar livre suas esteiras a fim de averiguarem se Sócrates ficaria assim noite adentro. Ali ele permaneceu até a manhã seguinte; retornada a luz, ofereceu uma oração ao Sol e seguiu seu rumo. (*Banquete*, 220)

Esse tipo de coisa, embora em grau mais reduzido, era comum para Sócrates. No início do *Banquete*, ele e Aristodemo seguem juntos para o jantar, mas Sócrates fica para trás, acometido por um surto de abstração. Quando Aristodemo chega a seu destino, Ágaton, o anfitrião, questiona: “O que fizeste com Sócrates?” Aristodemo fica desconcertado ao descobrir que o filósofo não o acompanhava; um escravo é enviado para procurá-lo e o encontra no pórtico de uma casa vizinha. “Está ali, imobilizado”, diz o servo ao retornar, “e quando o chamo não move um músculo”. Aqueles que o conhecem bem explicam que Sócrates “tem o costume de parar onde quer que esteja e ensimesmar-se sem qualquer razão”. Eles o deixam em paz. Sócrates só aparece quando já findo o banquete.

Todos estão de acordo quanto à sua feiura; possuía nariz arrebitado e barriga saliente; era “mais feio que todos os silenos do drama satírico” (Xenofonte, *Banquete*). Trajava sempre roupas velhas e surradas, apresentando-se descalço onde quer que fosse. Sua indiferença ao calor e ao frio, à fome e à sede, impressionava a todos. No *Banquete*, Alcibiades descreve Sócrates quando no serviço militar:

Mostrava resistência extraordinária quando, cortados os suprimentos, éramos obrigados a viver sem comida. Em ocasiões assim, comuns como são em tempos de guerra, superava não somente a mim, mas a todos: não havia quem o igualasse. (...) Sua fortaleza ao suportar o frio também surpreendia. Sobreviera ali uma geada rigorosa, uma vez que o inverno na região é de fato severo; quando não permaneciam em local fechado, caso saíssem, todos tinham de envergar uma quantidade abundante de roupas, trazendo os pés bem calçados e envoltos em feltro e lã. Em condições tais, tendo os pés descalços e as roupas de costume, Sócrates

marchou melhor que os outros soldados, todos calçados; estes o olhavam de esguelha porque parecia desprezá-los.

Seu domínio sobre as paixões corporais é enfatizado com frequência. Raras eram as ocasiões em que bebia vinho; quando o fazia, era capaz de exceder a todos, mas jamais o viram embriagado. Na esfera amorosa, caso Platão esteja falando a verdade, permaneceu “platônico” mesmo sob as mais intensas tentações. Foi o santo órfico perfeito: no dualismo da alma celeste e do corpo terreno, alcançara o domínio da alma sobre o corpo. Sua indiferença ante a morte é a prova derradeira desse controle. Ao mesmo tempo, não era um órfico ortodoxo; só aceitava suas doutrinas fundamentais, jamais as superstições e as cerimônias de purificação.

O Sócrates platônico antecipa tanto os estoicos quanto os cínicos. Aqueles defenderam que o bem supremo é a virtude e que o homem não pode privar-se da virtude por razões exteriores; essa doutrina subjaz à afirmação socrática de que os juízes não lhe podem fazer mal. Os cínicos desprezavam os bens mundanos, demonstrando seu desdém ao se absterem dos confortos da civilização; trata-se do mesmo ponto de vista que levava Sócrates a caminhar descalço e malvestido.

Parece não haver dúvidas de que as preocupações de Sócrates eram éticas, e não científicas. Na *Apologia*, como vimos, ele diz: “Nada tenho que ver com especulações físicas.” Os primeiros diálogos platônicos, em geral tidos como os mais socráticos, ocupam-se sobretudo da definição de termos éticos. *Cármides* trata da definição de temperança ou moderação; *Lísis*, da definição de amizade; *Laques*, da definição de coragem. Em todos eles, não se chega a conclusão alguma, mas Sócrates deixa claro que julga importante que tais questões sejam examinadas. O Sócrates platônico afirma consistentemente que nada sabe e que é mais sábio do que os outros apenas porque tem ciência disso; todavia, não acha que o conhecimento seja inalcançável — pelo contrário: Sócrates acredita que sua busca é de extrema importância. Ele afirma que homem

nenhum peca de propósito, e por conseguinte só o conhecimento se faz necessário para que todos se tornem perfeitamente virtuosos.

A íntima relação entre virtude e conhecimento é característica de Sócrates e Platão. Em certa medida, ela existe em todo o pensamento grego, contrastando nisso com o pensar do cristianismo. Na ética cristã, essencial é o coração puro, e é no mínimo tão provável encontrar um entre os ignorantes quanto entre os eruditos. Essa diferença entre a ética grega e a ética cristã perdura até o presente.

A dialética, isto é, o método de buscar o conhecimento por meio de perguntas e respostas, não foi inventada por Sócrates. Parece que Zenão, o discípulo de Parmênides, foi o primeiro a praticá-la de maneira sistemática; no *Parmênides*, ele sujeita Sócrates ao mesmo tipo de tratamento a que Sócrates sujeita os outros alhures. Todavia, há bons motivos para acharmos que Sócrates praticou e desenvolveu o método. Como vimos, quando incriminado ele pondera com alegria que no mundo futuro formulará perguntas para sempre e não poderá ser condenado à morte porque será imortal. Caso tenha praticado a dialética à maneira descrita na *Apologia*, a hostilidade que Sócrates suscitara é explicada com facilidade: todos os trapaceiros de Atenas teriam se juntado contra ele.

O método dialético é adequado a algumas questões e inadequado a outras. Talvez isso tenha ajudado a determinar o caráter das investigações de Platão, as quais consistiram, em sua grande maioria, em buscas que poderiam ser tratadas assim. E graças à influência platônica, a maior parte da filosofia subsequente esteve atrelada às limitações que resultam desse método.

Algumas questões claramente não podem ser abordadas desse modo. A ciência empírica, por exemplo. É bem verdade que Galileu utilizou diálogos para defender suas teorias, mas isso se deu no intuito de vencer o preconceito; os fundamentos positivos de suas descobertas só poderiam ser inseridos em diálogo com grande artificialidade. Nas obras de Platão, Sócrates sempre finge que só está evocando um conhecimento que o questionado já possui; com base nisso, compara a si mesmo a uma

parteira. Quando, no *Fédon* e no *Mênon*, aplica seu método a problemas geométricos, ele se vê obrigado a formular perguntas que qualquer juiz rejeitaria. Seu método está em harmonia com a doutrina da reminiscência, segundo a qual nós aprendemos por meio da recordação do que já sabíamos desde uma existência anterior. Contra essa visão, considere-se qualquer descoberta feita por intermédio do microscópio — a difusão de doenças por bactérias, por exemplo: não podemos reconhecer a possibilidade de um tal conhecimento ser evocado em alguém ignorante por meio de perguntas e respostas.

As questões adequadas ao método socrático são aquelas de que já temos conhecimento suficiente para chegarmos à conclusão certa, mas às quais, em virtude da confusão do pensamento ou da falta de análise, somos incapazes de dar melhor emprego lógico. Uma pergunta como “O que é a justiça?” pode ser adequadamente examinada num diálogo platônico. Todos usamos livremente os adjetivos “justo” e “injusto”, e ao investigarmos a forma como os empregamos podemos chegar indutivamente à definição que mais se harmoniza com seu uso. Tudo o que se faz necessário é o conhecimento de como as palavras em questão são utilizadas. Todavia, quando encerrada a investigação, realizamos tão somente uma descoberta linguística, e não uma descoberta no campo da ética.

Não obstante, podemos aplicar proveitosamente esse método a uma classe muito mais ampla de casos. Sempre que o objeto do exame for lógico, e não factual, o diálogo será um bom método de esclarecer a verdade. Suponhamos, por exemplo, que alguém afirme que a democracia é boa, mas que pessoas que defendem certas opiniões não deveriam votar. Nesse caso, podemos acusá-lo de incoerência e demonstrar que ao menos uma de suas declarações deve estar mais ou menos errada. Acredito que os equívocos lógicos têm mais relevância prática do que as pessoas imaginam; eles permitem que seus perpetradores assumam uma posição confortável em todo assunto discutido. Qualquer corpo doutrinário logicamente coerente será em parte doloroso e contrário aos preconceitos da época. O método dialético

— ou, de modo mais genérico, o hábito do debate livre — tende a promover a consistência lógica, sendo útil precisamente dessa forma. Todavia, ele se torna bastante inútil quando se tem por objetivo descobrir fatos novos. Talvez “filosofia” possa ser definida como a soma de todas as investigações que podem ser levadas a cabo por meio dos métodos de Platão. Se tal definição é adequada, porém, isso se dá em virtude da influência que Platão exerceu sobre os filósofos subsequentes.

Notas

¹ As Nuvens trazem Sócrates como alguém que nega a existência de Zeus.

² Cf. Atos, v. 29.

Compreender Platão — compreender, na verdade, muitos filósofos posteriores — exige que se conheça um pouco de Esparta. Esparta teve impacto duplo sobre o pensamento grego, dado, de um lado, por meio da realidade e, do outro, por meio do mito. Cada um deles é importante. A realidade permitiu que os espartanos derrotassem Atenas na guerra; o mito influenciou a teoria política de Platão e de incontáveis autores subsequentes. Encontra-se em *A vida de Licurgo*, de Plutarco, a exposição plena do mito; os ideais que tal narrativa favorece desempenharam papel importante na construção das doutrinas de Rousseau, de Nietzsche e do nacional-socialismo.¹ O mito tem importância ainda maior no plano histórico do que a realidade; não obstante, iniciaremos por esta última, visto que o mito a teve como fonte.

Lacônia, da qual Esparta, ou Lacedemônia, foi capital, ocupava o sudeste do Peloponeso. Os espartanos, raça dominante, haviam conquistado o país na época da invasão dórica proveniente do norte, reduzindo a população encontrada à condição de servos. Esses servos eram chamados de hilotas. Em tempos históricos, toda a terra pertenceu aos espartanos, mas a lei e o costume os impediam de cultivá-la com as próprias mãos, uma vez que o trabalho era considerado degradante e eles precisavam estar sempre livres para o serviço militar. Os servos não eram comprados ou vendidos; permaneciam atrelados à terra, da qual cada adulto espartano possuía um lote ou mais. A exemplo dos hilotas, esses quinhões não podiam ser comprados ou vendidos, sendo, antes, passados de pai para filho segundo a lei. (Poderiam, no entanto, ser

legados em testamento.) O dono da terra recebia, anualmente, setenta medimnos (cerca de 105 alqueires) de grãos para si, doze para a esposa e uma porção de vinho e frutas.² Tudo o que excedesse essa quantidade pertencia ao hilota. Os hilotas eram gregos tanto quanto os espartanos e ressentiam amargamente sua condição servil. Quando podiam, rebelavam-se. Os espartanos tinham uma polícia secreta que lidava com esse perigo, mas como complemento a essa precaução colocavam em prática outra: uma vez ao ano, declaravam guerra aos hilotas, de modo que era possível a seus jovens matar todos aqueles que lhes parecessem insubordinados sem incorrerem em punição legal por homicídio. Os hilotas podiam ser libertados pelo Estado, mas não por seus mestres; emancipavam-se também ao demonstrarem bravura excepcional em batalha, mas isso era um tanto raro.

Em determinado momento do século VIII a.C., os espartanos conquistaram a vizinha Messênia, reduzindo grande parte de seus habitantes a hilotas. Esparta passara por uma carência de *Lebensraum*, mas o novo território eliminou temporariamente essa fonte de descontentamento.

Os lotes eram destinados aos espartanos comuns; a aristocracia possuía propriedades suas, enquanto os lotes não passavam de porções de terra comum distribuídas pelo Estado.

Os habitantes livres das outras partes da Lacônia, denominados “periecos”, não exerciam participação no poder político.

A única atividade do cidadão espartano era a guerra, para a qual se preparava desde o nascimento. As crianças fracas eram expostas após inspeção pelos chefes da tribo; apenas as consideradas vigorosas podiam ser criadas. Até os vinte anos, todos os meninos eram instruídos numa única e grande escola; o objetivo do treinamento era torná-los durões, indiferentes à dor e submissos à disciplina. Não havia tolíces quanto à educação cultural ou científica; seu único propósito era produzir bons soldados, dedicados tão somente ao Estado.

Aos vinte anos tinha início o serviço militar propriamente dito. O casamento era permitido a todo aquele que ultrapassasse essa idade, mas

até os trinta o homem tinha de viver na “casa masculina”, devendo administrar seu matrimônio como se fosse um caso ilícito e secreto. Depois dos trinta anos, tornava-se cidadão pleno. Todo cidadão pertencia a um refeitório e jantava com os outros membros; era obrigação de cada um oferecer uma contribuição em espécie, retirada da produção de seu lote. Era convicção do Estado que nenhum espartano deveria ser pobre e nenhum deveria ser rico. Cada qual tinha de viver a partir do que produzia seu lote, o qual não poderia transferir senão como doação gratuita. A ninguém era permitido ter ouro ou prata, e a moeda tinha como matéria-prima o ferro. A simplicidade espartana se tornou proverbial.

Em Esparta as mulheres ocupavam posição peculiar. Não eram isoladas como as mulheres respeitáveis do restante da Grécia. As meninas recebiam o mesmo treinamento físico dedicado aos rapazes; ainda mais notável era o fato de ambos praticarem a ginástica juntos, todos nus. Desejava-se (segundo o *Licurgo* de Plutarco)

que as donzelas fortalecessem seus corpos com o exercício da corrida, da luta, do arremesso de barras e do lançamento de dardos, de maneira que o fruto que futuramente pudessem conceber, alimentando-se de um corpo forte e robusto, brotasse e melhor crescesse; do mesmo modo, que ao reunirem forças assim, por meio de exercícios, tolerassem com mais facilidade as dores da maternidade. (...) Embora as donzelas se mostrassem nuas em público, não se via ou oferecia desonestidade; tudo era jogo repleto de brincadeiras, sem qualquer elemento ou libidinagem juvenil.

Os homens que não se casavam eram declarados “infames segundo a lei” e obrigados, mesmo no frio mais rigoroso, a caminhar nus de um lado para o outro *fora* do lugar em que os jovens realizavam seus exercícios e danças.

Às mulheres era vetado demonstrar qualquer emoção que não fosse vantajosa para o Estado. Poderiam revelar desprezo por um covarde e seriam louvadas caso se tratasse de seu filho; não deveriam, contudo, demonstrar dor caso um recém-nascido seu fosse condenado à morte por

ser fraco ou caso seus filhos fossem mortos em batalha. Pelos outros gregos, eram consideradas excepcionalmente castas; ao mesmo tempo, uma mulher casada que não gerasse filhos não poderia se opor caso o Estado a obrigasse a verificar se outro homem teria mais sucesso que seu marido na tarefa de gerar cidadãos. A legislação encorajava os filhos. Segundo Aristóteles, um pai de três era dispensado do serviço militar; aquele que tivesse quatro filhos, de todos os fardos do Estado.

A constituição de Esparta era complicada. Havia dois reis pertencentes a famílias distintas, substituídos por hereditariedade. Um ou outro comandava o exército em tempos de guerra, mas em tempos de paz seus poderes eram limitados. Nos banquetes coletivos, recebiam duas vezes mais comida do que os outros, e quando um deles morria instaurava-se luto geral. Eram membros do Conselho dos Anciãos, corpo que consistia em trinta homens, reis inclusos; os outros 28 deveriam ter mais de sessenta anos, sendo eleitos vitaliciamente por todos os cidadãos de família aristocrática. O Conselho julgava casos criminais e preparava as questões que seriam apresentadas à Assembleia. A Assembleia era formada por todos os cidadãos; não lhe era possível iniciar nada, mas votava em qualquer proposta que lhe fosse apresentada. Lei nenhuma era sancionada sem o seu consentimento. Esta aprovação, porém, embora necessária, não bastava; os anciãos e os magistrados deveriam proclamar a decisão antes que ela se tornasse válida.

Além dos reis, do Conselho dos Anciãos e da Assembleia, havia um quarto braço do governo característico de Esparta. Tratava-se dos cinco éforos. Estes advinham de todo o corpo de cidadãos; eram eleitos segundo um método que Aristóteles denomina “demasiado infantil” e que, segundo Bury, era praticamente uma escolha à sorte. Consistia no elemento “democrático” da constituição,³ cujo objetivo, ao que parece, era contrabalançar os reis. Todo mês os reis juravam fidelidade à constituição; em seguida, os éforos juravam fidelidade aos reis contanto que estes permanecessem fiéis à sua promessa. Quando um dos monarcas saía em expedição marcial, dois éforos o acompanhavam a fim

de observar seu comportamento. Os éforos eram a corte civil suprema, mas sobre os reis tinham jurisdição criminal.

A Antiguidade tardia supôs que a constituição espartana se devera a um legislador de nome Licurgo, que teria promulgado suas leis em 885 a.C. Na realidade, o sistema espartano cresceu aos poucos, e Licurgo foi um personagem mítico, originalmente um deus. Seu nome significava “expulsor de lobos” e sua origem era árcade.

Esparta suscitou, entre os outros gregos, uma admiração que nos soa impressionante. Originalmente, ela diferiu muito menos das outras cidades gregas; em seus primórdios, produzia poetas e artistas tão bons quanto os produzidos alhures. Em cerca do século VII a.C., porém, ou mesmo depois, sua constituição (falsamente atribuída a Licurgo) consolidou-se na forma que temos examinado; tudo o mais foi submetido ao sucesso na guerra, e Esparta deixou de contribuir no que a Grécia oferecia à civilização do mundo. Aos nossos olhos, o Estado espartano parece um modelo, em miniatura, do Estado que os nazistas fundariam caso se saíssem vitoriosos. Os gregos tinham impressão diferente. Como diz Bury:

Um estrangeiro de Atenas ou Mileto que visitasse, no século V, os dispersos vilarejos que formavam a desprestigiada cidade sem muros deveria achar que fora transportado para outra época, uma época de homens mais corajosos, melhores e mais simples, não maculados pela riqueza e não atormentados pelas ideias. Para um filósofo tal qual Platão, que especulava no campo da ciência política, o Estado espartano parecia o que de mais próximo havia do ideal. O grego comum o via como uma estrutura de beleza rigorosa e simples, como uma cidade dórica suntuosa tal qual um templo dórico, muito mais nobre do que sua residência, mas de permanência não tão confortável.⁴

Uma das razões que explicam a admiração que os outros gregos sentiam por Esparta estava na sua estabilidade. Todas as outras cidades gregas passavam por revoluções, mas a constituição espartana permaneceu inalterada durante séculos, exceto pelo gradual aumento do poder dos éforos, dado porém de acordo com a lei, sem violência.

Não se pode negar que, por um longo período, os espartanos foram bem-sucedidos naquilo que mais desejavam: criar uma raça de guerreiros invencíveis. A batalha das Termópilas (480 a.C.), embora resultasse tecnicamente em derrota, talvez constitua o melhor exemplo de seu valor. Nas Termópilas, uma estreita passagem entre as montanhas, os espartanos esperavam deter o exército persa. Trezentos homens, acompanhados de ajudantes, repeliram todos os ataques frontais. No final, porém, os persas descobriram um atalho pelas colinas e atacaram os gregos por ambos os lados. Cada espartano foi morto em seu posto. Dois homens se haviam ausentado por questões de saúde, visto estarem sofrendo de uma enfermidade ocular que quase se assemelhava a uma cegueira temporária. Um deles insistiu em que seu hilota o conduzisse à batalha, onde morreu; o outro, Aristodemo, declarou-se enfermo demais para lutar e permaneceu ausente. Quando voltou a Esparta, ninguém lhe dirigiu a palavra; era chamado de “o covarde Aristodemo”. Um ano depois, compensou sua desventura morrendo bravamente durante a batalha de Plateias, da qual os espartanos saíram vitoriosos.

Após a guerra, os espartanos ergueram um monumento no local onde se dera a batalha das Termópilas, no qual se lia tão somente: “Estrangeiro, dize aos lacedemônios que aqui estamos, em obediência às suas ordens.”

Durante muito tempo, os espartanos se mostraram invencíveis em terra. Conservaram essa supremacia até 371 a.C., quando foram derrotados pelos tebanos na batalha de Leuctra. Foi esse o fim de sua grandeza militar.

À parte a guerra, a realidade de Esparta não esteve no mesmo nível da teoria. Heródoto, que viveu nessa importante época, observa surpreendentemente que nenhum espartano resistia a subornos. Isso se dava apesar de o desprezo pelos ricos e o amor pela vida simples serem duas das principais coisas transmitidas na educação espartana. Lemos que as mulheres espartanas eram castas, mas muitas vezes ocorria de um conhecido herdeiro do trono ser colocado de lado por não ser filho do esposo de sua mãe. Lemos que os espartanos eram inflexivelmente

patriotas, mas ainda assim o rei Pausânias, vitorioso em Plateias, terminou como traidor a serviço de Xerxes. Não obstante questões tão flagrantes, a política de Esparta foi sempre mesquinha e provincial. Quando Atenas libertou, do domínio dos persas, os gregos da Ásia Menor e das ilhas adjacentes, Esparta permaneceu neutra; contanto que o Peloponeso permanecesse a salvo, a sorte dos outros gregos era objeto de indiferença. Toda tentativa de confederação do mundo helênico foi frustrada pelo particularismo espartano.

Aristóteles, que viveu após a derrocada de Esparta, oferece-nos uma descrição muito hostil de sua constituição.⁵ O que afirma difere de tal maneira do que dizem os outros que é difícil acreditar que se trata do mesmo local. Por exemplo: “O legislador quis tornar todo o Estado robusto e moderado, tendo nisso êxito no que toca os homens; negligenciou, contudo, as mulheres, que cedem a toda sorte de intemperança e luxúria. Como consequência, nesse Estado a riqueza é tida em altíssima conta, em especial se os cidadãos se encontram sob o domínio das esposas, como é o caso da maioria das raças guerreiras. (...) Mesmo no que diz respeito à coragem, inútil na vida cotidiana e necessária apenas na guerra, a influência das lacedemônias tem sido extremamente prejudicial. (...) Essa licenciosidade das lacedemônias existiu desde os tempos mais remotos, sendo tudo o que delas se podia esperar. Pois (...) quando Licurgo, segundo revela a tradição, desejou submeter as mulheres às suas leis, elas resistiram e fizeram-no desistir de sua tentativa.”

Ele então acusa os espartanos de avareza, a qual atribui à distribuição desigual das propriedades. Embora não seja possível vender lotes, diz Aristóteles, eles podem ser doados ou legados em testamento. Dois quintos de toda a terra, acrescenta, pertencem às mulheres. Verifica-se, como consequência, uma grande redução no número de cidadãos: dizem que outrora houvera dez mil deles, mas quando da derrota pelas mãos de Tebas existia menos de mil.

Aristóteles critica cada ponto da constituição espartana. Diz ele que os éforos são muitas vezes pobres, e portanto facilmente subornáveis;

que seu poder é tão grande que mesmo os reis se veem forçados a cortejá-los, de modo que a constituição se tornara uma democracia. Os éforos, lemos, possuem privilégios demais e vivem de maneira contrária ao espírito da constituição, ao mesmo tempo em que o rigor imposto aos cidadãos comuns é de tal maneira intolerável que eles acabam por buscar refúgio em prazeres sensoriais secretos e ilícitos.

Aristóteles escreveu na época da decadência de Esparta, mas em alguns pontos afirma expressamente que o mal em questão existia desde os tempos mais remotos. Seu tom é tão seco e realista que é difícil desacreditá-lo, além de estar de acordo com o que a modernidade viu resultar da excessiva severidade das leis. No entanto, não foi a Esparta de Aristóteles aquela que permaneceu na imaginação dos homens; foram, antes, a Esparta mítica de Plutarco e a idealização filosófica de Esparta apresentada na *República* de Platão. Século após século, jovens leram essas obras e se encheram do desejo de serem Licurgos ou filósofos-reis. A resultante união entre idealismo e amor ao poder sempre desencaminhou os homens e continua a fazê-lo também hoje.

Para os leitores do medievo e da modernidade, o mito de Esparta foi estabelecido sobretudo por Plutarco. Quando Plutarco esteve em atividade, Esparta pertencia a um passado romântico; seu auge lhe era tão distante quanto o tempo de Colombo é do nosso. O que ele afirma deve ser tratado com enorme cautela pelo historiador das instituições, mas ao historiador do mito é de enorme importância. A Grécia sempre influenciou o mundo mediante a imaginação, os ideais e as esperanças humanas, e não diretamente por intermédio do poder político. Roma construiu um grande número de estradas que ainda existem, bem como leis que constituem a fonte de muitos códigos legais modernos; todavia, foram seus exércitos que conferiram importância a essas coisas. Os gregos, muito embora fossem guerreiros admiráveis, conquistaram pouco, uma vez que consumiam uns contra os outros sua fúria militar. Coube ao semibárbaro Alexandre difundir o helenismo pelo Oriente Próximo e fazer do grego a língua literária do Egito, da Síria e do interior da Ásia Menor. Os gregos jamais conseguiriam realizar essa tarefa — e

não por carecerem de força militar, mas por serem incapazes de alcançar uma coesão política. Os veículos políticos do helenismo nunca foram helênicos; todavia, foi o gênio grego o que inspirou as nações estrangeiras de modo a fazê-las difundir a cultura daqueles que as haviam conquistado.

O que tem relevância ao historiador do mundo não são as guerras insignificantes entre as cidades gregas, tampouco as sórdidas rixas pelo predomínio de determinado grupo; importam-lhe, antes, as lembranças que a humanidade conservou desse breve período — como a memória de um belo nascer do Sol nos Alpes enquanto o alpinista luta contra um dia árduo de vento e neve. Essas memórias, desvanecendo pouco a pouco, imprimiram na mente dos homens a imagem de certos cumes que um dia brilharam com peculiar fulgor sob a luz matinal, mantendo vivo o conhecimento de que por trás das nuvens um esplendor ainda sobrevivia e poderia a qualquer momento se dar a conhecer. De todas essas memórias, Platão foi a mais importante para o cristianismo primitivo, bem como Aristóteles para a Igreja medieval; quando, porém, findo o Renascimento os homens começaram a valorizar a liberdade política, foi sobretudo a Plutarco que se voltaram. Ele influenciou profundamente os liberais ingleses e franceses do século XVIII, bem como os fundadores dos Estados Unidos; influenciou o movimento romântico na Alemanha e continuou, sobretudo por meios indiretos, a influenciar o pensamento alemão até o presente. Em alguns aspectos, sua influência foi positiva; noutros, negativa. No que toca Licurgo e Esparta, foi negativa. O que ele tem a dizer sobre Licurgo é importante; exporei brevemente o que descreve, mesmo sob o risco de alguma repetição.

Licurgo, diz Plutarco, tendo decidido dar leis a Esparta, viajou pelo mundo a fim de estudar diversos tipos de instituições. Afeiçãoou-se pelas leis de Creta, “muito corretas e severas”; descontentaram-no as da Jônia, onde havia “aspectos supérfluos e vãos”. No Egito, descobriu as vantagens de separar os soldados do restante do povo. Então, retornando de suas andanças, “implementou a prática em Esparta, onde, dando aos mercadores, artífices e trabalhadores braçais a parte que lhes cabia,

fundou uma comunidade nobre”. Estabeleceu divisão de terras semelhante entre todos os cidadãos de Esparta, a fim de “eliminar da cidade toda insolvência, inveja, cobiça e deleite, bem como todas as riquezas e toda a pobreza”. Proibiu dinheiro de ouro e prata; aceitava-se tão somente o de ferro, cujo valor era tão pequeno que “para acumular a soma de dez minas seria preciso ocupar todo o porão de uma casa”. Dessa forma, baniu todas as “ciências supérfluas e inúteis”, uma vez que não havia dinheiro suficiente para pagar quem as praticasse; pela mesma lei, impossibilitou todo comércio exterior. Retóricos, alcoviteiros e joalheiros, aos quais desagradava o dinheiro de ferro, evitavam Esparta. Em seguida, Licurgo ordenou que todos os cidadãos comessem juntos e partilhassem do mesmo alimento.

Licurgo, a exemplo de outros reformadores, considerava a educação infantil “a matéria mais importante do reformador”; e, como todos aqueles que têm o poder militar como principal objetivo, ansiou por conservar alta a taxa de natalidade. As “brincadeiras, os esportes e as danças que, nuas, as raparigas realizavam diante dos jovens eram provocações que visavam encantá-los e atraí-los ao casamento; não se viam levados ao casamento por razões matemáticas, como diz Platão, mas por gosto, por amor”. O costume de tratar o casamento como caso clandestino nos primeiros anos “fazia perdurar em ambos um amor ainda ardente, bem como um desejo mútuo renovado”. Ao menos é o que pensa Plutarco. Ele então explica que não era amaldiçoado o idoso que, tendo esposa mais jovem, permitisse que um homem mais novo tivesse filhos por ela gerados. “Era também lícito que o homem honesto, apaixonado pela esposa de outro, (...) rogasse para que o marido o deixasse dividir com ela o leito e lavrar aquele solo robusto, espalhando a semente de filhos bem-afeiçoados”. Não havia espaço para ciúmes bobos, visto “não ser desejo de Licurgo que as crianças pertencessem a alguém em particular, e sim que fossem comuns, para a felicidade de todos: por essa razão, quis também que esses futuros cidadãos não fossem gerados por homem qualquer, mas somente pelos mais

honestos”. Plutarco então explica que é esse o princípio que os fazendeiros aplicam a seus animais.

Quando nascia uma criança, o pai a apresentava aos anciãos de sua família para que fosse examinada: se saudável, era devolvida para ser criada; se não, lançavam-na em um poço d’água profundo. Desde o início, as crianças eram submetidas a um rigoroso processo de robustecimento; em alguns aspectos, tratava-se de algo positivo — não usavam fraldas, por exemplo. Aos sete anos, os meninos eram retirados de casa e enviados a um internato, onde se dividiam em unidades, cada qual sob as ordens de um dos seus, escolhido por seu bom senso e coragem. “No que toca o ensino, aprendiam tanto quanto lhes conviesse: no restante do tempo, descobriam como obedecer, como suportar a dor, como tolerar o trabalho braçal e como triunfar, tranquilos, no combate.” Brincavam nus na maior parte do tempo; após os doze anos, não usavam cotas; andavam sempre “sujos e descuidados”, e não tomavam banho, a não ser em dias específicos do ano. Dormiam em leitos de palha, à qual ajuntavam espinhos no inverno. Aprendiam a roubar e eram punidos quando pegos — não pelo roubo, mas pela estupidez.

O amor homossexual entre os homens, quicá entre as mulheres, era costume admitido em Esparta, e desempenhava um papel reconhecido na educação dos adolescentes. O amante de um jovem era valorizado ou desvalorizado de acordo com as ações do rapaz. Plutarco afirma que, certa vez, tendo um rapaz gritado ao ser ferido em batalha, seu amante foi multado em virtude de tamanha covardia.

Havia pouca liberdade em todos os estágios da vida de um espartano.

Sua disciplina e a ordem de vida se mantinham inalteradas mesmo depois que se tornavam adultos. Não era lícito, afinal, que os homens vivessem como lhes aprouvesse; habitavam em sua cidade como se num acampamento, onde cada qual conhecia as próprias concessões e as atividades que cabiam à sua vocação. Em suma, sabiam todos que não haviam nascido para si, mas para servir ao país. (...) Entre o que de melhor e mais alegre trouxe Licurgo à cidade, encontram-se o grande descanso e ócio a que eram obrigados os cidadãos, contanto que não se dedicassem a qualquer ocupação vil ou iníqua; ademais, não precisavam se preocupar em acumular grandes riquezas em local em que os bens não eram vantajosos nem estimados.

Pois os hilotas, homens agrilhoados em consequência das guerras, trabalhavam a terra e lhes concediam certa receita a cada ano.

Plutarco narra em seguida a história de um ateniense condenado por ociosidade e relata o que exclamou um espartano que soubera da notícia: “Mostrem-me o homem condenado por viver nobremente e como um cavaleiro.”

Licurgo (continua Plutarco) “acostumara os cidadãos de tal maneira que eles não queriam ou não podiam viver sozinhos, mas apenas ligados uns aos outros, sempre acompanhados, como as abelhas ao redor da rainha”.

Não podiam os espartanos viajar, e tampouco os estrangeiros eram admitidos em Esparta, exceto a trabalho; temia-se que costumes de fora corrompessem a virtude lacedemônia.

Plutarco menciona a lei que permitia que os espartanos matassem hilotas caso lhes aprouvesse, mas recusa-se a acreditar que algo tão abominável se devera a Licurgo. “Nada me convence de que Licurgo concebeu ou instituiu ato tão iníquo e mau quanto era tal ordenação: imagino sua natureza gentil e misericordiosa, de acordo com a clemência e a justiça que empregou em todos os afazeres.” À parte essa questão, Plutarco é só elogios à constituição de Esparta.

O efeito que teve Esparta sobre Platão, sobre quem nos debruçaremos agora, ficará claro à luz da exposição de sua Utopia, tema do próximo capítulo.

Notas ¹ Sem falar no dr. Thomas Arnold e nas escolas públicas inglesas.

² Bury, History of Greece, vol. I, p. 138. Parece que os espartanos comiam quase seis vezes mais que suas esposas.

³ Ao falar dos elementos “democráticos” da constituição espartana, deve-se ter em mente, é claro, que os cidadãos como um todo formavam uma classe dominante que tiranizava cruelmente os hilotas e que não conferia poder algum aos periecos.

⁴ History of Greece, vol. I, p. 141.

⁵ Política, vol. II, 9 (1269B-1270A).

Platão e Aristóteles foram, de todos os filósofos, os que exerceram maior influência entre os antigos, os medievais ou os modernos. De ambos, teve Platão impacto mais profundo sobre a posteridade. Digo isso por duas razões: em primeiro lugar, porque o próprio Aristóteles é fruto de Platão; depois, porque a teologia e a filosofia cristãs, ao menos até o século XIII, foram muito mais platônicas do que aristotélicas. Faz-se portanto necessário, numa história do pensamento filosófico, dar a Platão — e em grau menor também a Aristóteles — mais atenção do que a quaisquer de seus predecessores ou sucessores.

Os pontos mais importantes da filosofia de Platão são, antes de mais nada: sua Utopia, a primeira de uma longa série; depois, sua teoria das ideias, tentativa pioneira de lidar com o problema ainda irresoluto dos universais; em terceiro lugar, seus argumentos em favor da imortalidade; quarto, sua cosmogonia; e, quinto, sua concepção do conhecimento como reminiscência, e não como percepção. Antes, porém, de lidarmos com qualquer um desses tópicos, tecerei algumas observações sobre as circunstâncias de sua vida e as influências que determinaram suas opiniões políticas e filosóficas.

Platão nasceu em 428-7 a.C., nos primeiros anos da Guerra do Peloponeso. Foi aristocrata abastado que se relacionou com várias pessoas vinculadas à Tirania dos Trinta. Era jovem quando Atenas foi derrotada e atribuiu tal fracasso à democracia, a qual estava inclinado a desprezar em virtude de sua posição social e seus contatos familiares. Foi pupilo de Sócrates, por quem nutriu afeição e respeito profundos —

e Sócrates fora condenado à morte pela democracia. Não surpreende, portanto, que tenha se voltado a Esparta a fim de conceber sua comunidade ideal. Platão teve a habilidade de revestir sugestões nada liberais de modo a enganar os tempos futuros, os quais passaram a admirar a *República* sem jamais terem ciência do que suas propostas acarretavam. Sempre se julgou correto louvar Platão, mas não compreendê-lo. É esse o fado comum dos grandes homens. Minha proposta vai em direção contrária. Desejo compreendê-lo, mas tratando-o com pouquíssima reverência, como se fosse ele um contemporâneo inglês ou americano que defendesse o totalitarismo.

As influências puramente filosóficas de Platão também foram influências que o predispuseram em favor de Esparta. São elas, em linhas gerais, Pitágoras, Parmênides, Heráclito e Sócrates.

De Pitágoras (por intermédio de Sócrates ou não), Platão assimilou os elementos órficos de sua filosofia: a tendência religiosa, a crença na imortalidade e no mundo vindouro, o tom sacerdotal e tudo aquilo que está envolvido na comparação da caverna; vêm dele, ademais, seu respeito pela matemática e a profunda associação de intelecto e misticismo.

De Parmênides, obteve a crença em que a realidade é eterna e atemporal, bem como a convicção de que, com base em fundamentos lógicos, toda mudança é ilusória.

De Heráclito, Platão herdou a doutrina negativa segundo a qual nada no mundo sensível é permanente. Isso, associado à doutrina de Parmênides, o fez concluir que o conhecimento não deve derivar dos sentidos, mas apenas do intelecto — o que, por sua vez, se adequava muito bem ao pitagorismo.

De Sócrates ele provavelmente assimilou o interesse por problemas éticos e a tendência a buscar explicações teleológicas, e não mecânicas, do mundo. O “Bem” se faz mais presente em seu pensamento do que no dos pré-socráticos, e é difícil não atribuir o fato à influência de Sócrates.

Como tudo isso se relaciona, porém, com o autoritarismo político?

Em primeiro lugar: sendo atemporais a Bondade e a Realidade, o melhor Estado será aquele que copia de maneira mais fiel o modelo celestial, ostentando o mínimo de mudanças e o máximo de perfeição estática. Seus governantes, ademais, devem ser aqueles que mais bem compreendem o Bem eterno.

Em segundo lugar: seguindo o exemplo de todos os místicos, Platão traz em suas crenças um núcleo de certeza essencialmente incomunicável, exceto mediante o modo de vida. Os pitagóricos se haviam empenhado para estabelecer uma regra para os iniciados, e é isso, no final das contas, o que Platão também deseja. Se um homem almeja tornar-se bom estadista, precisa conhecer o Bem, o que só pode ser alcançado mediante a combinação de disciplina intelectual e moral. Se os que não se submeterem a uma disciplina assim obtiverem a permissão de fazer parte do governo, inevitavelmente a corromperão.

Em terceiro lugar: segundo os princípios platônicos, muita educação se faz necessária na formação de um bom governante. Parece-nos pouco sábio insistir em que ao jovem Dionísio, tirano de Siracusa, deveria aprender geometria a fim de se tornar um bom rei, mas do ponto de vista de Platão tratava-se de algo essencial. Ele foi pitagórico o bastante para achar que sem a matemática qualquer sabedoria se faz impossível. Essa visão implica uma oligarquia.

Em quarto lugar: Platão adotou, tanto quanto a maioria dos filósofos gregos, a visão de que o ócio é essencial à sabedoria, que por conseguinte não será encontrada entre os que trabalham para sobreviver, mas somente entre aqueles que têm recursos independentes ou entre aqueles que o Estado livra das angústias referentes à própria subsistência. Esse ponto de vista é essencialmente aristocrático.

Duas questões gerais surgem quando cotejamos Platão com as ideias modernas. A primeira é: existiria de fato algo denominado “sabedoria”? E a segunda: caso ela de fato exista, seria possível elaborar uma constituição que lhe confira poder político?

A “sabedoria”, no sentido proposto, não seria nenhum tipo de talento especializado, como aquele do sapateiro, do médico ou do estrategista

militar. Deve ser, antes, algo mais genérico, uma vez que sua posse supostamente torna o homem capaz de governar de maneira sábia. Tenho para mim que Platão teria declarado que a sabedoria consiste no conhecimento do bem, complementando sua definição com a doutrina socrática segundo a qual nenhum homem peca de propósito, e, portanto, aquele que sabe o que é o bem faz o que é certo. Para nós, tal visão parece distante da realidade. Diremos, mais naturalmente, que há interesses divergentes e que o estadista deve chegar ao melhor meio-termo possível. Os membros de determinada classe ou nação podem nutrir um interesse comum, mas em geral esse interesse estará em conflito com os interesses de outras classes ou outras nações. Há, sem dúvidas, interesses comuns à humanidade como um todo, mas eles não bastam para determinar as ações políticas. Talvez venham a fazê-lo no futuro, mas certamente não enquanto existirem Estados soberanos. Mesmo então, a maior dificuldade em satisfazer esses interesses comuns consistiria em chegar a um meio-termo entre interesses específicos mutuamente hostis.

Ainda, porém, que suponhamos a existência de algo como a “sabedoria”, existiria forma de constituição capaz de conferir o governo aos sábios? Claro está que as majorias, como os conselhos gerais, podem cometer erros — o que de fato aconteceu. As aristocracias nem sempre são sábias; os reis muitas vezes são tolos; os papas, não obstante sua infalibilidade, cometeram erros grosseiros. Porventura haverá quem defenda a concessão do governo aos que se formaram nas universidades, ou mesmo aos doutores em teologia? Ou ainda a homens que, nascidos pobres, acabaram por acumular grandes fortunas? É evidente que nenhuma seleção de cidadãos definível por lei pode ser mais sábia, na prática, do que toda a coletividade.

É possível alegar que uma instrução adequada pode conferir sabedoria política ao homem. Isso faria surgir, contudo, a seguinte pergunta: no que consistiria uma instrução adequada? Essa, por sua vez, não passaria de uma questão partidária.

É problema insolúvel, portanto, o de encontrar um grupo de homens “sábios” e transferir-lhe o governo. Essa é a razão definitiva em favor da democracia.

Em linhas gerais, a *República*, o mais importante dos diálogos de Platão, consiste em três partes. A primeira (que vai até quase o final do Livro V) se debruça sobre a construção de uma comunidade ideal; trata-se da primeira de todas as Utopias.

Uma de suas conclusões é a de que os governantes devem ser filósofos. Os livros VI e VII têm como objetivo definir o termo “filósofo”. Esse debate constitui a segunda seção.

A terceira consiste sobretudo no exame dos vários tipos de constituições existentes, bem como de seus méritos e defeitos.

O objetivo nominal da *República* é definir “justiça”. No entanto, fica antes estabelecido que, sendo mais fácil ver as coisas em algo amplo do que nos detalhes, mais vale investigar o que torna um Estado justo do que investigar o que faz um indivíduo sê-lo. E, uma vez que a justiça deve figurar entre os atributos do melhor Estado imaginário, delineia-se primeiro um tal Estado e só depois se conclui qual de suas perfeições deve ser denominada “justiça”.

Começemos por descrever a Utopia de Platão em suas linhas gerais, examinando então os pontos que surgirem pelo caminho.

Platão primeiro define que os cidadãos devem se dividir em três classes: as pessoas comuns, os soldados e os guardiões. Apenas a estes últimos cabe o poder político. Deve haver menos membros nesta classe do que nas outras duas. Inicialmente, ao que parece, sua eleição deve se dar pelas mãos do legislador; em seguida, são substituídos por hereditariedade, mas em casos excepcionais uma criança promissora

pode ser promovida de uma das classes inferiores; ao mesmo tempo, entre os filhos dos guardiões um menino ou jovem insatisfatório pode ser rebaixado.

O principal problema, como Platão bem percebe, está em assegurar que os guardiões se conservem fiéis às intenções do legislador. Para garanti-lo, ele formula várias propostas nos campos educacional, econômico, biológico e religioso. Não fica sempre claro quanto dessas propostas se aplica aos que não pertencem à classe dos guardiões; algumas, claro está, cabem também aos soldados, mas no geral Platão só está interessado naqueles, que devem formar uma classe à parte — como os jesuítas no Paraguai de outrora, os clérigos nos Estados da Igreja até 1870 e o Partido Comunista na União Soviética de hoje.

O que primeiro devemos considerar é a educação. Ela se divide em duas partes: a música e a ginástica. Cada qual tem um significado mais amplo do que no presente: “música” significa tudo o que se encontra sob a alçada das “musas”, enquanto “ginástica” abarca tudo o que diz respeito ao treinamento e à aptidão física. “Música” é algo tão amplo quanto aquilo que chamamos de “cultura”, ao passo que “ginástica” abrange um pouco mais do que o “esporte” de hoje.

A cultura deve ter como objetivo a transformação dos homens em *gentlemen* no sentido em que o termo, sobretudo graças a Platão, costuma ser empregado na Inglaterra. Em determinado aspecto, a Atenas de sua época foi análoga à Inglaterra do século XIX: em ambas existiu uma aristocracia que desfrutou de riquezas e prestígio social, mas à qual não coube o monopólio do poder político; em cada uma, ademais, a aristocracia precisou garantir quanto do poder lhe fosse possível por meio de um comportamento impressionante. Na Utopia de Platão, porém, a aristocracia governa sem qualquer restrição.

A gravidade, o decoro e a coragem parecem ser as principais qualidades a serem cultivadas pela educação. É preciso censurar, desde cedo e rigidamente, a literatura a que os jovens têm acesso e a música que podem ouvir. As mães e amas só devem contar às crianças histórias autorizadas. Homero e Hesíodo estão vetados por uma série de razões.

Em primeiro lugar, trazem os deuses se comportando mal, o que não é nada edificante; o jovem deve aprender que os males jamais vêm dos deuses, uma vez que Deus não é o autor de todas as coisas, mas apenas das boas. Em segundo lugar, há em Homero e Hesíodo elementos cujo objetivo é incutir nos leitores o medo da morte, ao passo que na educação é necessário fazer todo o esforço possível para que os jovens se disponham a morrer em batalha. Os meninos devem aprender que a escravidão é pior do que a morte, e portanto não podem ouvir histórias de bons homens que choram e se queixam, ainda que se trate da morte de seus amigos. Em terceiro lugar, o decoro exige que jamais haja risadas estridentes, mas ainda assim Homero fala da “inextinguível risada dos deuses bem-aventurados”. Como o mestre-escola censurará o júbilo quando os jovens podem citar passagens como essa? Em quarto lugar, há em Homero trechos que enaltecem banquetes suntuosos, bem como outros que descrevem a luxúria dos deuses; esses excertos desestimulam a temperança. (O deão Inge, verdadeiro platônico, opôs-se ao seguinte verso de um conhecidíssimo hino em que são descritas as alegrias do céu: “O grito dos que triunfam, a canção dos que banqueteiam.”) Desse modo, não pode haver histórias em que os iníquos são felizes ou os bons, miseráveis; o impacto moral que isso exerce sobre os espíritos jovens é extremamente infeliz. Em virtude do que se disse, os poetas devem ser condenados.

Platão desenvolve em seguida um curioso raciocínio sobre o teatro. O homem bom, diz ele, não se deve dispor a imitar alguém mau. Ora, a maioria das peças contém vilões; por conseguinte, tanto o dramaturgo quanto o ator que interpreta o papel vilanesco devem imitar culpados de diversos crimes. Não são apenas os criminosos, mas também as mulheres, os escravos e a gente inferior como um todo, aqueles que os homens superiores não deveriam reproduzir. (Na Grécia, assim como na Inglaterra elisabetana, o papel das mulheres era interpretado por homens.) As peças, portanto, quando admissíveis, só devem ter como personagens heróis impecáveis e de boa estirpe. A impossibilidade disso é tão evidente que Platão decide banir da cidade todos os dramaturgos:

Quando qualquer um desses pantomímicos cavalheiros, tão espertos que se veem em condições de imitar o que quer que seja, vem ter conosco e se oferece para exhibir a si mesmo e sua poesia, colocamo-nos de joelhos e o louvamos como pessoa assaz doce, santa e maravilhosa; devemos, entretanto, informar-lhe também que em nosso Estado gente como ele não pode existir; não o permitirá a lei. Destarte, após untá-lo de mirra e depositarmos sobre sua cabeça a guirlanda de lã, enviamo-lo para outra cidade.

Em seguida tem lugar a censura da música (em seu sentido moderno). As harmonias lídias e jônicas devem ser proibidas; a primeira porque expressa pesar; a seguinte, por ser serena. Somente a dória (em virtude da coragem) e a frígia (graças à sua temperança) não estão vetadas. Os ritmos permitidos devem ser simples e, como tais, expressar uma vida corajosa e harmoniosa.

Muito austero deve ser o treinamento do corpo. Ninguém comerá peixe ou carne que não seja assada; vetados estão os temperos e a confeitaria. Quem for criado de acordo com um tal regime, diz Platão, não precisará de médicos.

Até certa idade, os jovens não devem contemplar a feiura ou o vício. No momento oportuno, porém, é necessário expô-los a “encantamentos” — tanto na forma de terrores que não devem atemorizar quanto na forma de prazeres vis que não devem tentar a vontade. Apenas depois de terem resistido a tais provações é que serão considerados aptos a se tornarem guardiões.

Os rapazes, antes de maduros, devem presenciar a guerra, muito embora não lhes caiba tomar parte no combate.

Quanto à economia, Platão propõe um comunismo pleno para os guardiões e (creio) também para os soldados, embora isso não seja muito manifesto. Os guardiões devem desfrutar de casas pequenas e comidas simples; têm de viver como se em acampamento, jantando em unidades; nenhuma propriedade privada terão além da que se fizer absolutamente necessária. Ouro e prata lhes serão proibidos. Embora não sejam ricos, não há por que não serem felizes; todavia, o objetivo da cidade é o bem do todo, e não a felicidade de uma só classe. Tanto a riqueza quanto a pobreza são prejudiciais, e na cidade de Platão não

existirá nem uma, nem outra. Há no texto um curioso raciocínio referente à guerra: diz o autor que será fácil conquistar aliados para a cidade, uma vez que ela não desejará parte nenhuma dos espólios das vitórias.

Com fingida má vontade, o Sócrates platônico aplica então seu comunismo à família. Aqueles que são amigos, diz, devem ter tudo em comum, inclusive as mulheres e filhos. Ele reconhece que haverá nisso dificuldades, mas não as julga insolúveis. Em primeiro lugar, as meninas devem receber a mesma educação dos meninos, aprendendo a música, a ginástica e a arte da guerra em companhia deles. Deve haver igualdade entre mulheres e homens em todos os aspectos. “A mesma educação que faz do homem guardião bom fará da mulher uma boa guardiã; com efeito, a natureza original de ambos é uma só.” Não há dúvidas quanto à existência de diferenças entre homens e mulheres, mas tais diferenças nada têm que ver com a política. Algumas mulheres são filosóficas e, portanto, adequadas à condição de guardiãs; outras são bélicas e dariam boas soldadas.

O legislador, tendo selecionado os guardiões — alguns homens e algumas mulheres —, ordenará que partilhem das mesmas casas e das mesmas refeições. O casamento, como sabemos, passará por transformação radical.¹ Em certas festividades, noivas e noivos, na quantidade que se fizer necessária para manter a população em número constante, serão unidos à sorte — ou ao menos assim serão levados a crer: na verdade, os responsáveis por governar a cidade manipularão as uniões de acordo com princípios eugênicos. Eles garantirão que os melhores pais tenham mais filhos. Todas as crianças serão retiradas dos responsáveis tão logo nasçam, e grande esforço será feito para que nenhum pai ou mãe saiba quem é seu filho e nenhum filho saiba quem o gerou. As crianças deformadas, bem como aquelas de pais inferiores, “serão descartadas em local misterioso e desconhecido, segundo lhes cabe”. Os filhos nascidos de uniões não ratificadas pelo Estado serão considerados ilegítimos. As mães devem ter entre vinte e quarenta anos; os pais, 25 e 55. Fora desse intervalo, o sexo é liberado, mas torna-se

compulsório o aborto ou o infanticídio. Nos “casamentos” definidos pelo Estado, as pessoas em questão não têm voz; elas devem se deixar motivar por seu dever para com o Estado, e não pelas emoções comuns que os poetas banidos costumavam enaltecer.

Uma vez que ninguém sabe quem são seus pais, deverão ser chamados de “pai” todos aqueles que têm idade para sê-lo, o que também se aplica à “mãe”, aos “irmãos” e às “irmãs”. (Encontra-se esse tipo de coisa entre alguns selvagens, o que costumava desconcertar os missionários.) Não poderá haver casamento entre “pai” e “filha” nem entre “mãe” e “filho”; em geral, mas nem sempre, vetado está o casamento de “irmão” com “irmã”. (Creio que, se refletisse com mais atenção, Platão descobriria que proibira *todos* os casamentos, exceto aqueles entre “irmão” e “irmã”, que considera raras exceções.)

Acredita-se que os sentimentos hoje atrelados às palavras “pai”, “mãe”, “filho” e “filha” ainda se lhes estarão atrelados sob as novas disposições estabelecidas por Platão; um jovem, por exemplo, deixará de agredir um idoso porque poderia estar agredindo o próprio pai.

O objetivo almejado, naturalmente, é minimizar o sentimento de posse, eliminando assim os obstáculos que se opunham ao domínio do espírito público e à aprovação da falta de propriedade privada. Foram motivos muito semelhantes os que levaram o clero ao celibato.²

Chego enfim ao aspecto teológico do sistema. Não tenho em mente os deuses gregos reconhecidos, mas antes certos mitos que o governo deverá difundir. Mentir, diz Platão com todas as letras, é prerrogativa do governo tanto quanto medicar é prerrogativa dos médicos. Vimos que a administração deve iludir as pessoas fingindo organizar casamentos à sorte; essa, porém, não é uma questão religiosa.

Deve haver uma “nobre mentira” que, assim espera Platão, pode até mesmo enganar os governantes, mas que de todo modo ludibriará o restante da cidade. Essa “mentira” é exposta de modo consideravelmente detalhado. Sua parte mais importante é o dogma de que Deus criou três tipos de homens: os melhores, feitos de ouro; em segundo lugar, aqueles feitos de prata; e, por fim, o rebanho comum, composto de bronze e

ferro. Os homens feitos de ouro estão aptos a se tornarem guardiões; os que são feitos de prata devem ser soldados; enquanto ao restante cabe o trabalho manual. Em geral, mas nem sempre, as crianças pertencem à mesma categoria de seus pais; quando não, devem ser promovidas ou rebaixadas de acordo. É muito difícil que a presente geração creia nesse mito, mas a próxima, e todas as subsequentes, podem ser educadas de modo a não questioná-lo.

Platão está certo quando acredita que a crença nesse mito poderia se consolidar em duas gerações. Os japoneses aprendem desde 1868 que o Mikado descende da deusa do Sol e que o Japão foi criado antes do restante do mundo. Qualquer professor universitário que, mesmo em obra de erudição, lance dúvidas sobre esses dogmas é dispensado por apresentar práticas antijaponesas. O que Platão não parece perceber é que a aceitação compulsória de mitos como esse é incompatível com a filosofia, implicando um tipo de educação que atrofia a inteligência.

A definição de “justiça”, objetivo nominal de todo o debate, encontramos no Livro IV. Ela, pelo que lemos, se realiza quando cada qual faz o próprio trabalho e não é intrometido: a cidade é *justa* sempre que o mercador, o ajudante e guardião se ocupam de suas atividades sem interferirem naquelas que são de outras classes.

Que todos devem cuidar da própria vida é sem dúvida um preceito admirável, mas isso dificilmente corresponde ao que um moderno denominaria “justiça”. A palavra grega assim traduzida designaria um conceito muito importante para o pensamento grego, mas não há entre nós equivalente exato. Vale recordar o que dissera Anaximandro:

Naquilo de que têm origem as coisas elas também perecem, como estabelece a ordem, pois se reparam e satisfazem mutuamente por sua injustiça, segundo a ordem do tempo.

Antes de ter início a filosofia, os gregos desenvolveram, em relação ao universo, uma teoria ou sentimento que pode ser dito religioso ou ético. Segundo essa teoria, toda pessoa e toda coisa possuem lugar e função

próprios. Isso não depende da sanção de Zeus, uma vez que ele mesmo está sujeito ao tipo de lei que governa os outros. Tal teoria está relacionada à ideia do fado ou da necessidade; aplica-se forçosamente aos corpos celestes. No entanto, onde há vigor verifica-se, também, a tendência a violar limites justos; nascem daí os conflitos. Uma espécie de lei impessoal supraolímpica pune a *hybris* e restaura a ordem eterna que o agressor tentara transgredir. Essa perspectiva, que em sua origem talvez não fosse consciente, passou à filosofia e é encontrada tanto nas cosmologias do conflito, como aquelas de Heráclito e Empédocles, quanto em doutrinas monistas como a de Parmênides. Trata-se da fonte de onde vem a crença na lei natural e humana, e claramente subjaz ao conceito platônico de justiça.

A palavra “justiça”, tal qual a aplica ainda o direito, se assemelha mais ao conceito de Platão do que o uso que lhe dá a especulação política. Sob a influência da teoria democrática, passamos a vincular justiça a igualdade, enquanto para Platão esse sentido não existe. “Justiça”, na acepção em que é quase sinônimo de “lei” — como quando falamos em “tribunais de justiça” —, diz respeito sobretudo aos direitos de posse, o que nada tem que ver com igualdade. A primeira definição de “justiça”, sugerida no início da *República*, afirma que ela consiste no pagamento de dívidas. Essa definição é logo descartada por ser inadequada, mas há algo nela que perdura até o fim.

Vários são os elementos da definição de Platão que devemos sublinhar. Em primeiro lugar, ela possibilita que existam diferenças de poder e privilégio sem que haja injustiça. Os guardiões devem conservar consigo todo o poder porque são os membros mais sábios da comunidade; só haveria injustiça, segundo a definição de Platão, caso houvesse nas outras classes gente mais sábia do que os guardiões. É por isso que Platão prevê a promoção e o rebaixamento dos cidadãos, muito embora acredite que o nascimento e a educação sejam vantagens que, em grande parte dos casos, tornarão os filhos dos guardiões superiores aos filhos dos outros. Caso houvesse uma ciência mais exata do governo e maior certeza de que os homens cumpririam os preceitos, muito se

haveria de dizer em favor do sistema de Platão. Ninguém acha injusto ter num time de futebol os melhores jogadores, muito embora isso torne a equipe muito superior. Se o futebol fosse administrado tão democraticamente quanto o governo ateniense, os alunos que jogariam por suas universidades seriam escolhidos à sorte. No entanto, em questões de governo é difícil saber quem tem mais ou menos habilidade; do mesmo modo, não há certeza nenhuma de que um político usará seus talentos em favor dos interesses públicos, e não em benefício próprio ou de sua classe, partido ou credo.

Além disso, a definição que Platão dá a “justiça” pressupõe ou um Estado que se organiza de acordo com princípios tradicionais, ou um Estado que, como o seu, almeja realizar em sua totalidade determinado ideal ético. A justiça, lemos, consiste em que cada homem realize o trabalho que lhe cabe. Qual será, porém, o trabalho desse homem? Num Estado que, a exemplo do Egito antigo ou do reino dos incas, permanece inalterado geração após geração, o trabalho do homem é o trabalho de seu pai, e disso problema nenhum surge. Porém, no Estado de Platão não há quem possua pai legal. Seu trabalho, portanto, deve ser decidido segundo seus próprios gostos ou segundo o juízo que o Estado faz de suas aptidões. É esta última opção a que Platão desejaria, é claro. No entanto, certos tipos de trabalho, embora exijam altíssima destreza, podem ser considerados perigosos; Platão assume tal posição ante a poesia, e eu o faço também em relação à obra de Napoleão. Os objetivos do Governo, por conseguinte, são essenciais à determinação da atividade que um homem desempenhará. Não obstante a necessidade de todos os governantes serem filósofos, não deve haver inovações: o filósofo será para sempre aquele que compreende e concorda com Platão.

Quando questionamos o que logrará a República de Platão, encontramos resposta um tanto enfadonha. Ela triunfará em guerras contra povos mais ou menos semelhantes e garantirá o sustento de um pequeno número de pessoas. Em virtude de sua rigidez, é quase certo que não produzirá nenhuma arte ou ciência; nesse aspecto, bem como em outros, lembrará Esparta. Apesar de tudo o que se diz, nada mais se

alcançará além da habilidade marcial e do que baste para comer. Platão sobrevivera à fome e à derrota em Atenas; talvez achasse, inconscientemente, que evitar esses males era o melhor que um estadista podia fazer.

Se elaborada a sério, uma Utopia deve obviamente incorporar os ideais de seu criador. Examinemos, por um momento, o que se deve entender por “ideais”. Em primeiro lugar, eles são desejados por quem os acredita, mas não da mesma maneira que um homem deseja confortos pessoais como alimento e habitação. O que diferencia o “ideal” de um objeto de desejo comum é o fato de aquele ser impessoal; trata-se de algo que não faz (ao menos não de maneira ostensível) nenhuma referência especial ao ego do homem desejoso, e portanto é teoricamente capaz de ser desejado por todos. Por conseguinte, poderíamos definir “ideal” como algo desejado e não egocêntrico, de tal modo que aquele que o deseja gostaria que os outros também o fizessem. Posso desejar que a ninguém falte o que comer, que cada um tenha todos em alta conta e assim por diante, e se desejo algo desse tipo também desejarei que os outros o desejem. Assim, posso construir o que se assemelha a uma ética impessoal muito embora se alicerce na base pessoal de meus desejos — o desejo continua sendo meu ainda quando aquilo que é desejado não remete a mim. Por exemplo, um homem pode desejar que todos compreendam a ciência e outro, que todos apreciem a arte; é uma diferença pessoal entre os dois o que gera a diferença que verificamos entre seus desejos.

O elemento pessoal virá à tona tão logo uma controvérsia se instaure. Suponhamos que alguém diga: “O senhor se equivoca quando deseja que todos sejam felizes; seu desejo deveria ser a felicidade dos alemães e a infelicidade de todo o resto.” Nesse caso, “deveria” assinala que é isso o que o falante quer que eu deseje. Eu poderia responder que, por não ser alemão, é psicologicamente impossível que eu deseje a infelicidade dos não alemães; essa réplica, porém, soa inadequada.

Além disso, pode haver conflito também entre ideais puramente impessoais. O herói de Nietzsche difere do santo cristão, mas ambos são

admirados impessoalmente: aquele pelos nietzschianos e este pelos cristãos. Como optaremos por um dos dois senão à luz de nossos desejos? Se não há nada mais, um desacordo ético só pode ser solucionado mediante apelos emocionais ou pela força — em último caso, pela guerra. Em questões factuais, podemos recorrer à ciência e aos métodos científicos de observação, mas no que toca as questões últimas da ética não parece haver nada análogo. Sendo esse o caso, as disputas éticas deságuam em disputas de poder, incluindo o poder da propaganda.

No primeiro livro da *República*, esse ponto de vista é articulado em sua forma bruta por Trasímaco, personagem que, como quase todos os que figuram nos diálogos platônicos, foi de fato alguém de carne e osso. Trata-se de um sofista da Calcedônia que se notabilizara como professor de retórica; aparece na primeira comédia de Aristófanes, de 427 a.C. Após ter Sócrates examinado amistosamente a justiça junto de um senhor de nome Céfalo e com os irmãos mais velhos de Platão, Gláucon e Adimanto, Trasímaco, que até então o escutara com impaciência crescente, irrompe com um veemente protesto contra tamanha tolice. Ele declara enfaticamente que “justiça nada mais é do que o interesse do mais forte”.

Por meio da esquiva, Sócrates refuta esse ponto de vista; ele nunca é tratado de maneira adequada. Essa ideia suscita uma pergunta fundamental em relação à ética e à política. A saber: há um padrão para “bom” e “ruim”, à exceção daquilo que deseja o homem que usa tais palavras? Se não houver, grande parte das consequências delineadas por Trasímaco parecem inevitáveis. Ainda sim, como é possível dizer que há?

Nesse ponto, à primeira vista a religião oferece uma resposta simples. Deus determina o que é bom e o que não é; o homem cuja vontade está em harmonia com a vontade de Deus é um homem bom. Essa resposta, porém, não é nada ortodoxa. Dizem os teólogos que Deus é bom, e isso implica a existência de um padrão de bondade que independe da vontade de Deus. Desse modo, somos forçados a perguntar: existiria uma verdade ou falsidade objetiva na frase “o prazer é bom” do mesmo modo

como há uma verdade ou falsidade objetiva na declaração de que “a neve é branca”?

Para responder a essa pergunta, uma discussão longuíssima se faria necessária. Alguns talvez achem que, por razões práticas, podemos nos esquivar da questão fundamental. Dizem: “Não sei o que se entende por ‘verdade objetiva’, mas hei de considerar uma declaração ‘verdadeira’ se concordam em adotá-la todos ou praticamente todos os que a investigaram”; nesse sentido, é “verdade” que a neve é branca, que César foi assassinado, que a água é composta de hidrogênio e oxigênio *etc.* Nesses casos, vemo-nos diante de uma questão factual: existiriam, no campo da ética, declarações aceitas de maneira semelhante? Caso existam, elas podem alicerçar tanto regras de conduta privada quanto uma teoria política. Caso não existam, na prática travaremos, independentemente de qual seja a verdade filosófica em questão, uma disputa de força, de propaganda ou de ambas sempre que uma diferença ética irreconciliável existir entre grupos poderosos.

Aos olhos de Platão, esse problema não existe. Embora seu senso dramático o leve a exprimir forçosamente a posição de Trasímaco, ele ignora sua força e se permite ser rudemente injusto ao contradizê-la. Platão está certo de que há o “Bem” e de que sua natureza é averiguável; quando alguém discorda, está no mínimo cometendo um erro intelectual, como se o desacordo fosse científico ou dissesse respeito a questão referente a fatos.

A diferença entre Platão e Trasímaco é importantíssima, mas para o historiador da filosofia trata-se de algo que deve ser apenas observado, e não decidido. Platão se julga capaz de *provar* que sua República ideal é boa; um democrata que aceite a objetividade da ética talvez se julgue capaz de *provar* que a República é ruim; todos os que concordam com Trasímaco, porém, dirão: “Não se trata, aqui, de provar ou refutar; o que está em jogo é se você *gosta* do tipo de Estado que Platão deseja. Caso goste, ótimo; caso não goste, azar. Se muitos gostam e muitos não gostam, a decisão não pode ser tomada à luz da razão, mas apenas pela força, real ou dissimulada.” Essa é uma das questões filosóficas que

ainda estão em aberto; de cada lado se encontram homens que merecem respeito. Todavia, durante muito tempo a opinião que Platão defendeu permaneceu quase inconteste.

É preciso observar, ademais, que a visão que substitui o padrão objetivo pela opinião consensual traz consequências que poucos aceitariam. O que dizer de inovadores da ciência como Galileu, que defendem uma opinião com a qual poucos concordam, mas que por fim acabam por conquistar o apoio de quase todos? Eles o fazem mediante argumentos, e não por meio de apelos emocionais, de propaganda estatal ou do uso da força. Isso implica um critério diferente da opinião geral. Em questões éticas, encontramos algo análogo no caso dos grandes mestres religiosos. Cristo ensinou que não é errado colher espigas de milho no sábado, mas que é um erro odiar seus inimigos. A inovações éticas como essa claramente subjaz um padrão que difere da opinião da maioria; entretanto, qualquer que seja esse padrão, ele não é um fato objetivo como o que encontramos nas questões científicas. Esse é um problema difícil, e não me considero capaz de solucioná-lo. Por ora, contentemo-nos em sublinhá-lo.

A República de Platão, ao contrário das Utopias modernas, talvez tenha sido concebida para de fato se tornar realidade. Isso não era tão fantástico ou impossível como pode aparentar. Muitas de suas disposições, inclusive algumas que talvez nos pareçam impraticáveis, foram de fato realizadas em Esparta. A regra dos filósofos fora experimentada por Pitágoras, e quando da visita de Platão à Sicília e ao sul da Itália o pitagórico Arquitas desfrutava de grande influência política em Taras (a moderna Tarento). Era prática comum entre as cidades que um sábio elaborasse suas leis; Sólon o fizera em Atenas, Protágoras em Thurii. As colônias, naquela época, eram livres do controle de suas metrópoles, e seria perfeitamente possível que um grupo de platônicos fundasse a República nas praias da Espanha ou da Gália. Infelizmente, quis o destino que Platão fosse para Siracusa, enorme cidade comercial em desesperada guerra contra Cartago; numa tal atmosfera, filósofo nenhum poderia fazer muito. Na geração seguinte,

a ascensão da Macedônia tornou todos os Estados diminutos e fez fúteis os experimentos políticos em miniatura.

Notas

¹ “Essas mulheres serão, sem exceção alguma, esposas comuns daqueles homens, e ninguém deverá ter mulher própria.”

² Veja-se Henry C. Lea., *A History of Sacerdotal Celibacy*.

A teoria da imortalidade de Platão

O diálogo que leva o nome de Fédon é interessante em muitos aspectos. Ele tem como objetivo descrever os últimos momentos da vida de Sócrates: o colóquio que travou imediatamente antes de beber a cicuta e o período que precedeu sua perda de consciência. Vemos ali o ideal platônico do homem que é sábio e bom ao máximo e que não tem medo de morrer. Tal qual representada por Platão, a imagem de Sócrates diante da morte foi eticamente importante tanto na Antiguidade quanto em tempos modernos. O que o relato evangélico da Paixão e da Crucifixão representava para os cristãos, o *Fédon* representou para os filósofos pagãos e para os livres-pensadores.¹ Todavia, a imperturbabilidade de Sócrates em seus instantes finais está vinculada à sua crença na imortalidade, e o *Fédon* é importante por apresentar não somente a morte de um mártir, mas também muitas doutrinas que o cristianismo viria a assimilar. Direta ou indiretamente, a teologia de São Paulo e dos Pais derivou em grande medida dali, e dificilmente é possível entendê-la se ignoramos Platão.

O *Crítion*, diálogo anterior, narra como alguns dos amigos e discípulos de Sócrates elaboraram um plano para conduzi-lo a Tessália. As autoridades atenienses provavelmente ficariam felizes com a fuga, e é possível presumir que tal estratégia teria dado certo. No entanto, Sócrates nada queria daquilo. Declarou que fora condenado segundo a lei e que seria um erro cometer algo ilegal a fim de salvar-se do castigo. Em primeiro lugar, Sócrates recorreu ao princípio que associamos ao Sermão da Montanha, segundo o qual “não devemos devolver o mal com mal a

alguém, qualquer que seja o mal que ele tenha nos provocado”. Em seguida, imaginou-se em diálogo com as leis de Atenas, que assinalam que ele lhes deve o tipo de respeito que um filho deve a seu pai ou um escravo a seu mestre, mas em grau ainda maior; ademais, todo cidadão ateniense é livre para emigrar caso o Estado o aborreça. As leis concluem assim uma longa fala:

Escuta-nos, Sócrates, a nós que te criamos. Não pensa primeiro na vida e nos filhos, e só depois na justiça; pensa primeiro na justiça, para que te vejas justificado perante os príncipes do mundo abaixo. Com efeito, nem tu nem qualquer outro que te pertença será mais feliz, bem-aventurado ou justo nesta vida, e tampouco mais feliz na outra, caso faças o que propõe Críton. Agora tu partes inocente, como sofredor e não perpetrador de males; és vítima não das leis, mas dos homens. Se fores adiante, porém, devolvendo o mal com mal e a injúria com injúria, violando os pactos e acordos que fizeste conosco e ofendendo aqueles que menos deverias ofender, isto é, a ti, teus amigos, tua nação e a nós, terás nossa cólera enquanto estiveres vivo, ao mesmo tempo em que nossas irmãs, as leis do mundo inferior, recebê-lo-ão como inimigo; com efeito, elas saberão que fizeste o melhor para nos destruir.

Essa voz, diz Sócrates, “eu pareço ouvi-la soar tal qual a flauta soa aos ouvidos do místico”. Ele então conclui que é seu dever ficar e acolher a pena de morte.

No *Fédon*, o momento derradeiro chegou; seus grilhões são retirados e lhe é permitido conversar livremente com seus amigos. Ele despede sua mulher chorosa a fim de que seu sofrimento não interfira na discussão.

Sócrates começa afirmando que, embora todo aquele que tem o espírito da filosofia não temerá a morte, mas antes a acolherá, ele não dará fim à própria vida, pois atitudes como essa são consideradas ilícitas. Seus amigos questionam por que o suicídio é assim considerado, e sua resposta, que está de acordo com a doutrina órfica, é quase a mesma que ouviríamos da boca de um cristão. “Há uma doutrina, difundida em segredo, que diz que o homem é prisioneiro a quem não cabe o direito de abrir a porta e fugir; esse é um grande mistério, e não o compreendo muito bem.” Ele compara a relação entre homem e Deus com a relação do rebanho com seu dono; ficariéis encolerizados, diz, se vosso boi

tomasse a liberdade de dar fim à própria vida, e assim “pode haver razão em dizer que o homem deve esperar, e não tirar a própria vida até que Deus o chame, como agora chama a mim”. Ele não sofre com a morte, uma vez que está certo de que “encontrarei, em primeiro lugar, outros deuses que são sábios e bons (dos quais estou tão certo quanto é possível estar em questões assim) e, depois (muito embora não esteja tão convicto disso), homens que já partiram e que são melhores do que os que deixo para trás. Tenho boas esperanças de que existe algo reservado aos mortos, algo muito melhor para os bons do que para os maus”.

A morte, diz Sócrates, é a separação entre alma e corpo. Vemo-nos, aqui, sob o dualismo de Platão — entre realidade e aparência, ideias e objetos sensíveis, razão e percepção sensorial, alma e corpo. Os pares estão vinculados: o primeiro de cada par é superior ao segundo em realidade e bondade. Como consequência natural desse dualismo, uma moralidade ascética se desenvolveu. O cristianismo adotou essa doutrina somente em parte. Dois eram seus obstáculos. O primeiro estava na criação do mundo visível: estivesse certo Platão, esse ato poderia parecer ruim, e assim o Criador não seria bom. O segundo estava em que o cristianismo ortodoxo jamais poderia condenar o casamento, não obstante considerasse o celibato mais nobre. Os maniqueus foram mais consistentes em ambos os aspectos.

A distinção entre espírito e matéria, lugar-comum na filosofia, na ciência e no pensamento popular subsequentes, possui origem religiosa, tendo começado como distinção entre alma e corpo. O órfico, como vimos, declara-se filho da Terra e do céu estrelado. Da Terra vem o corpo; do céu, a alma. É essa a teoria que Platão busca expressar em linguagem filosófica.

No *Fédon*, Platão logo se põe a desenvolver as implicações ascéticas de sua doutrina, mas tal ascetismo é de tipo moderado e cavalheiresco. Ele não afirma que o filósofo deve abster-se por completo dos prazeres comuns, mas apenas que não deve se deixar escravizar por eles. O filósofo não deve se importar com o comer e o beber, mas é evidente que

deve se alimentar quanto for necessário; não há sugestão de jejum. Ademais, lemos que Sócrates, embora indiferente ao vinho, bebia em certas ocasiões mais do que todos os outros, sem jamais sentir-se, porém, embriagado. Não era o ato de beber o que ele condenava, e sim o prazer da bebida. De maneira semelhante, o filósofo não deve se importar com os prazeres do amor, nem com trajes caros, nem com sandálias, nem com qualquer outro tipo de adorno pessoal. Ele deve dedicar-se completamente à alma, e não ao corpo. “Preferirá, tanto quanto lhe for possível, afastar-se do corpo e voltar-se à alma.”

É evidente que essa doutrina se tornaria ascética quando popularizada, mas não é essa sua intenção propriamente dita. O filósofo não se esforçará para fugir dos prazeres dos sentidos, mas estará sempre pensando em outras distintas. Conheci filósofos que não se recordavam das refeições e que, quando enfim comiam, faziam-no com um livro diante dos olhos. Esses homens agiam como Platão recomendava: não estavam se abstendo da gula mediante um esforço moral, mas apenas tinham interesse em outras questões. Ao que parece, o filósofo deveria se casar, bem como ter e criar filhos, com essa mesma atitude despreocupada, mas desde a emancipação das mulheres isso se tornou mais difícil. Não admira que Xântipe fosse uma megera.

Os filósofos, continua Sócrates, procuram afastar a alma da comunhão com o corpo, enquanto os demais acham que a vida nada vale para quem “não tem sentimento de prazer e não toma parte no prazer corporal”. Com essa expressão, Platão parece ratificar — inadvertidamente, talvez — a visão de determinada classe de moralistas, para os quais os prazeres corporais são os únicos que existem. Esses moralistas defendem que o homem que não busca os prazeres do sentido abstém-se do prazer como um todo e vive de maneira virtuosa. Eis um erro que causou danos enormes. Na medida em que a divisão entre alma e corpo pode ser aceita, tanto os piores quanto os melhores prazeres são mentais — a inveja, por exemplo, bem como inúmeras formas de crueldade e amor ao poder. O Satã de Milton supera o tormento físico e se dedica a uma obra de destruição de que lhe advém um prazer

completamente mental. Muitos clérigos eminentes, tendo renunciado aos prazeres do sentido sem se precaverem contra os outros, se deixaram dominar por um amor ao poder que fê-los perpetrar crueldades e perseguições estarrecedoras em nome da religião. Em nossa época mesma, Hitler foi homem assim; pelo que dizem, os prazeres do sentido tinham para ele pouquíssima importância. A libertação da tirania do corpo contribui para a grandeza, mas tanto no pecado quanto na virtude.

Isso, porém, não passa de uma digressão, e devemos retornar a Sócrates.

Chegamos agora ao aspecto intelectual da religião que Platão atribui (com razão ou não) a Sócrates. Lemos que o corpo é um obstáculo para a aquisição do conhecimento e que tanto a visão quanto a audição são testemunhas imprecisas: a verdadeira existência, caso possa revelar-se à alma, revela-se em pensamento, e não nos sentidos. Vejamos por um instante as implicações dessa doutrina. Ela envolve a rejeição completa do conhecimento empírico, incluindo toda a história e toda a geografia. Não temos como saber se houve uma Atenas ou um Sócrates; sua morte e sua coragem ao falecer pertencem ao mundo das aparências. Somente por meio da visão e da audição é que sabemos disso, e o verdadeiro filósofo ignora ambas. O que lhe resta, então? Em primeiro lugar, a lógica e a matemática. Todavia, as duas são hipotéticas e não justificam nenhuma afirmação categórica sobre o mundo real. O passo seguinte — um passo crucial — depende da ideia do bem. Tendo chegado a ela, o filósofo supostamente sabe que o bem é o real, sendo então capaz de deduzir que o mundo das ideias é o mundo verdadeiro. Filósofos subsequentes elaboraram argumentos que demonstram a identidade do real e do bem, mas Platão parece tratá-la como identidade autoevidente. Se desejamos entendê-lo, devemos partir do princípio de que essa suposição se justifica.

É melhor o pensamento, diz Sócrates, quando a mente está fechada em si e não é perturbada por sons, visões, dores ou prazeres, despedindo-se do corpo e almejando o ser verdadeiro; “nisso, o filósofo desonra o corpo”. Desse ponto Sócrates passa às ideias, formas ou

essências. Há uma justiça absoluta, uma beleza absoluta e um bem absoluto, mas nenhum deles se faz visível aos olhos. “Ademais, não falo apenas destes: há também a grandeza absoluta, a saúde, a força, a essência ou a verdadeira natureza de tudo.” Tudo isso só a visão intelectual pode enxergar. Por conseguinte, enquanto estivermos no corpo e a alma estiver contaminada pelos males corporais, nosso desejo de verdade não será satisfeito.

Esse ponto de vista exclui a observação e a experimentação científica como métodos de obter conhecimento. A mente de quem realiza o experimento não está “fechada em si” e não anseia por evitar sons ou visões. Os dois tipos de atividade mental que podem ser realizados pelo método recomendado por Platão são a matemática e a intelecção mística. Isso explica por que ambas se justapõem tão intimamente em seu pensamento e no dos pitagóricos.

Para o empirista, o corpo é aquilo que nos põe em contato com o mundo da realidade externa; para Platão, trata-se de um mal duplo: o corpo é um instrumento de distorção que nos faz ver por um espelho, em enigma, e é também fonte de luxúria que nos distrai da busca do conhecimento e da visão da verdade. Algumas citações o esclarecerão.

O corpo é fonte de aborrecimentos intermináveis pelo simples fato de exigir alimento; ademais, é suscetível a doenças que, acometendo-nos, impossibilitam nossa busca do ser verdadeiro. Ele nos enche de amores, prazeres e medos, de toda sorte de fantasias, de tolices infundáveis; em verdade, como dizem os homens, ele nos priva de toda capacidade de pensar. Donde vêm as guerras, as brigas e discórdias? Donde, senão do corpo e seus prazeres? Nascem as guerras do amor ao dinheiro, que deve ser obtido pelo bem do corpo e a seu serviço. Graças a cada um desses impedimentos, não há tempo a ser dedicado à filosofia. Por fim — sendo isso, de tudo, o pior —, mesmo quando vivemos no ócio e nos dedicamos a certa especulação, o corpo não cessa de interferir, causando tumulto e confusão nas investigações, assombrando-nos de tal maneira que acaba por impedir-nos de ver a verdade. Já demonstrou a experiência que devemos libertar-nos do corpo a fim de alcançar o conhecimento verdadeiro: a alma em si mesma deve contemplar as coisas em si mesmas. Desse modo chegaremos à sabedoria que almejamos e da qual nos declaramos amantes. Não, porém, nesta vida, mas após a morte: se em companhia do corpo a alma não pode lograr o conhecimento puro, somente no mundo por vir será ele alcançado, caso de fato o seja.

Por conseguinte, livrando-nos da tolice do corpo seremos puros e teremos contato com os puros, conheceremos em primeira mão a clara luz que refulge em toda parte e que não é senão a luz da verdade. Com efeito, não pode o impuro aproximar-se do puro. (...) E no que consiste a purificação senão na separação de alma e corpo? (...) Essa separação e libertação recebem o nome de morte (...). São os verdadeiros filósofos, e apenas eles, os que buscam a todo momento a libertação da alma.

Há apenas uma moeda pela qual tudo deve ser trocado, e essa moeda é a sabedoria.

Aparentemente, os que instituíram os mistérios não foram insensatos ao insinuarem, há muito tempo, que aquele que segue para o mundo inferior sem ter se santificado e iniciado encontrará um lamaçal, enquanto o iniciado e puro habitará com os deuses. Com efeito, declaram os mistérios que é grande o número dos que portam o tirso, mas pequena a quantidade de místicos — em minha interpretação, os verdadeiros filósofos.

Essa linguagem é toda mística e deriva dos mistérios. O conceito de “pureza” vem dos órficos, entre os quais possui, sobretudo, sentido ritual; em Platão, no entanto, tem o sentido de fim da escravidão por parte do corpo e de suas necessidades. É interessante vê-lo dizer que as guerras são causadas por amor ao dinheiro e que o dinheiro só tem utilidade a serviço do corpo. A primeira metade dessa opinião é a mesma sustentada por Marx, mas a segunda diz respeito a uma visão de mundo um tanto diferente. Platão acredita que o homem poderia viver com pouquíssimo dinheiro caso seus desejos se reduzissem ao mínimo, o que sem dúvida procede. No entanto, ele também acha que o filósofo deveria abster-se de trabalhos manuais, o que o faria viver, necessariamente, da riqueza gerada pelos outros. Num Estado muito pobre, é provável que não haja filósofos. Foi o imperialismo de Atenas nos tempos de Péricles o que permitiu aos atenienses estudar filosofia. Em linhas gerais, os bens do intelecto são tão dispendiosos quanto as mercadorias mais materiais, assim como igualmente dependentes das condições econômicas. A ciência exige bibliotecas, laboratórios, telescópios, microscópios, e daí em diante, ao mesmo tempo em que seus homens precisam ser auxiliados pelo trabalho alheio. Aos olhos do místico, porém, tudo isso é bobagem. Um homem santo na Índia ou no Tibete não precisa de aparato nenhum; utiliza apenas um tecido sobre o quadril, come somente arroz e se sustenta com a parca esmola que lhe

dão os que o julgam sábio. Esse é o desdobramento lógico do ponto de vista platônico.

Retornando ao *Fédon*: Cebes declara duvidar da sobrevivência da alma após a morte e pede que Sócrates forneça-lhe argumentos. Sócrates o faz, mas é preciso dizer que se trata de argumentos muito pobres.

O primeiro deles afirma que tudo o que tem oposto advém desse contrário — declaração que nos recorda das visões de Anaximandro acerca da justiça cósmica. Ora, vida e morte são opostos, e assim cada qual deve gerar o outro. Segue-se que as almas dos mortos existem alhures, retornando à Terra em tempo oportuno. Parece pertencer a teoria semelhante a declaração de São Paulo: “(...) o que semeias não readquire vida a não ser que morra.”

O segundo argumento declara que conhecimento é reminiscência, e portanto a alma deve existir antes do nascimento. A teoria de que conhecimento é reminiscência se respalda sobretudo no fato de que temos ideias, como a da igualdade exata, que não podem derivar da experiência. Temos a experiência da igualdade aproximada, mas a igualdade absoluta não é jamais encontrada entre os objetos sensíveis; não obstante, sabemos o que entender por “igualdade absoluta”. Uma vez que não aprendemos isso a partir da experiência, devemos carregar tal conhecimento desde uma existência prévia. Esse raciocínio, diz ele, se aplica a todas as outras ideias. Desse modo, a existência das essências, bem como nossa capacidade de apreendê-las, prova a preexistência da alma dotada de conhecimento.

A tese de que todo conhecimento é reminiscência ganha mais espaço no *Mênon* (82ss). Ali Sócrates declara: “Não há aprendizado, apenas rememoração.” Ele afirma demonstrar essa ideia depois de pedir que Mênon convoque um jovem escravo, a quem formula problemas geométricos. As respostas do menino supostamente provam que ele de fato conhece a geometria, muito embora não estivesse ciente, até então, da posse de tal conhecimento. A mesma conclusão de que o conhecimento se encontra na alma desde uma existência anterior é lida também no *Fédon*.

Quanto a isso, é possível observar, em primeiro lugar, que o argumento não se aplica ao conhecimento empírico. Seria impossível ao jovem escravo “recordar” quando as Pirâmides foram construídas, ou ainda quando o cerco de Troia ocorrera de fato, sem ter presenciado tais acontecimentos. Apenas o tipo de conhecimento dito *a priori* — em especial nos campos da lógica e da matemática — poderia existir em cada um independentemente da experiência. Com efeito, esse é o único tipo de conhecimento (além da intelecção mística) que Platão reconhece como conhecimento verdadeiro. Vejamos como esse raciocínio pode ser refutado no âmbito da matemática.

Tomemos o conceito de igualdade. Devemos admitir que não experimentamos, entre os objetos sensíveis, a igualdade perfeita; encontramos somente uma igualdade aproximada. Como chegamos, então, à ideia da igualdade absoluta? Seria o caso de jamais chegarmos a ela?

Eis um caso concreto. O metro é definido como a medida de certa barra em Paris sob determinada temperatura. O que queremos dizer quando afirmamos, sobre outra barra qualquer, que esta possui exatamente um metro? Não creio que queiramos dizer nada. Poderíamos afirmar: “Os processos mais precisos de mensuração que a ciência conhece hoje são incapazes de demonstrar que nossa barra é mais longa ou mais curta do que o metro-padrão em Paris.” Se precipitados o suficiente, poderíamos profetizar que nenhum refinamento subsequente na técnica da mensuração modificará esse resultado. No entanto, essa é ainda uma declaração empírica, uma vez que a evidência empírica pode refutá-la a qualquer momento. Não creio que tenhamos a ideia da igualdade *absoluta* que Platão supõe termos.

Ainda que isso aconteça, porém, claro está que nenhuma criança a possui até determinada idade e que tal ideia é *induzida* pela experiência, ainda que não derive diretamente dela. Além disso, se nossa existência anterior ao nascimento careceu de percepção sensorial, ela terá sido tão incapaz de gerar a ideia quanto esta vida o é; e, se supusermos que nossa existência anterior foi em parte suprassensível, por que não conjecturar

o mesmo acerca de nossa existência atual? Com base em tudo isso, o argumento não procede.

Já aceita a doutrina da reminiscência, Cebes diz: “Metade do que foi solicitado já se esclareceu, a saber: que nossas almas existiam antes de nascermos; que a alma existirá também após a morte é a metade que resta e ainda carece de provas.” Sócrates então se dedica a isso. Ele afirma que a prova está na afirmação de que tudo é gerado a partir de seu oposto, de modo que a morte deve gerar a vida tanto quanto a vida gera a morte. Acresce, porém, um novo argumento, o qual teve vida mais longa na filosofia: Sócrates diz que apenas o que é complexo pode se dissolver, e que a alma, bem como as ideias, é simples e não se compõe de partes. O que é simples não pode ter início, fim ou mudança. Ora, as essências são imutáveis: a beleza absoluta, por exemplo, é sempre a mesma, enquanto os objetos belos mudam continuamente. Desse modo, as coisas vistas são temporais, mas as invisíveis são eternas. O corpo é visto, mas a alma não; por conseguinte, a alma deve ser incluída no grupo das coisas eternas.

Por ser eterna, a alma está em seu lugar quando contempla as coisas eternas, isto é, as essências, mas deixa-se perder e confundir ao contemplar o mundo das coisas cambiantes, como na percepção sensorial.

A alma, ao valer-se do corpo como instrumento de percepção, isto é, ao valer-se da visão, da audição e dos outros sentidos (com efeito, perceber por meio do corpo é perceber por meio dos sentidos), (...) é arrastada pelo corpo até a região do mutável, onde vaga e se confunde; gira o mundo ao redor dela, que, ao deparar-se com a mudança, mais se assemelha a um beberão. (...) Ao voltar-se a si mesma, porém, ela reflete e passa para o outro mundo — para a região da pureza, da eternidade, da imortalidade e da imutabilidade, todas de sua espécie —, onde reside quando está só e não foi abandonada ou inibida. Afasta-se assim dos caminhos errantes e, em comunhão com o imutável, é também ela imutável. Esse estado da alma é denominado sabedoria.

A alma do verdadeiro filósofo, libertada em vida dos grilhões da carne, partirá após a morte para o mundo invisível, onde viverá na bem-

aventurança e em companhia dos deuses. A alma impura, contudo, tendo outrora amado o corpo, tornar-se-á um espectro a assombrar o sepulcro ou adentrará o corpo de um animal como o burro, o lobo ou a águia, dependendo de seu caráter. O homem que foi virtuoso, mas não filósofo, será abelha, vespa, formiga ou algum outro animal de caráter gregário e social.

Apenas o verdadeiro filósofo vai para o céu ao morrer. “Ninguém que não tenha estudado a filosofia e não seja inteiramente puro à época de sua partida desfrutará da companhia dos Deuses; só o fará o amante da sabedoria.” É por isso que os verdadeiros devotos da filosofia se abstêm dos prazeres carnavais: eles não temem a pobreza ou a desgraça, mas “notam que a alma estava apenas atada ou grudada ao corpo; até que a filosofia a recebesse, só lhe era possível ver a existência real através das grades de uma prisão, e não em si mesma. (...) Graças à luxúria, ela tornou-se a principal cúmplice de seu cativo”. O filósofo será temperante porque “todo prazer e toda dor são como um prego que crava e fixa a alma no corpo até que ela se torne como ele e julgue verdadeiro o que o corpo diz sê-lo”.

Nesse momento, Símias evoca a perspectiva pitagórica segundo a qual a alma é uma harmonia. Diz: se é quebrada a lira, seria possível à harmonia sobreviver? Sócrates responde que a alma não é uma harmonia, pois a harmonia é complexa, mas a alma é simples. Além disso, diz ele, a visão de que a alma é uma harmonia contradiz sua preexistência, a qual fora anteriormente demonstrada por intermédio da doutrina da reminiscência; com efeito, a harmonia não existe antes da lira.

Em seguida, Sócrates explicita seu desenvolvimento filosófico. Trata-se de um desenvolvimento muito interessante, mas que não possui qualquer relevância para o raciocínio principal. Então, passa a expor a doutrina das ideias, ao que se segue a conclusão de que “as ideias existem e as outras coisas delas participam, e das quais também derivam seus nomes”. Por fim, Sócrates descreve o destino das almas após a

morte: as boas vão para o céu, e as más, para o inferno; às medianas cabe o purgatório.

Tanto o seu fim quanto suas despedidas são também descritos. As últimas palavras de Sócrates são: “Críton, devo um galo a Asclépio; lembra-te de saldar a minha dívida.” Os homens ofereciam um galo a Asclépio tão logo se recuperavam de alguma doença, e Sócrates havia se recuperado da intermitente febre da vida.

“De todos os homens de seu tempo”, conclui Fédon, “foi ele o mais sábio e justo, o melhor”.

Durante muitos séculos, o Sócrates platônico foi modelo para os filósofos. O que devemos dizer dele do ponto de vista ético? (Interesso-me somente pelo homem tal qual Platão o descreve.) Seus méritos são claros. Ele é indiferente ao sucesso mundano; de tal maneira carece de medo que permanece calmo, cortês e bem-humorado até o fim, importando-se mais com aquilo que acredita ser a verdade do que com qualquer outra coisa. Todavia, possui também alguns defeitos muito graves. É desonesto e sofístico nos raciocínios; em seu pensamento particular, utiliza o intelecto para chegar a conclusões que lhe são agradáveis, sem empenhar-se na busca desinteressada da verdade. Há nele um quê de presunção e bajulação, assemelhando-se nisso a um clérigo ruim. Sua coragem diante da morte seria mais notável se ele não achasse que desfrutaria da bem-aventurança eterna na companhia dos deuses. Ao contrário de alguns predecessores, Sócrates não apresentou um pensamento científico, mas não obstante estava determinado a provar que o universo se adaptava a seus padrões éticos. Isso é trair a verdade, o pior de todos os pecados filosóficos. Podemos muito bem achar que, como homem, ele foi admitido na comunhão dos santos; como filósofo, porém, deve passar longo tempo num purgatório científico.

Nota

¹ Mesmo para muitos cristãos, só a morte de Cristo o supera. “Não há nada, em nenhuma tragédia antiga ou moderna, bem como na poesia e na história (com uma única exceção), que se assemelhe às horas derradeiras de Sócrates em Platão.” Essas são as palavras do reverendo Benjamin Jowett.

A cosmogonia de Platão é enunciada no *Timeu*,¹ obra vertida ao latim por Cícero e único dos diálogos que o Ocidente conheceu durante o medievo. Teve, tanto na Idade Média quanto no neoplatonismo que a precedeu, mais influência do que qualquer outro escrito de Platão — o que é curioso, pois contém mais tolices do que todos eles. Como filosofia, não possui importância alguma, mas foi tão influente historicamente que é preciso examiná-lo com detalhes.

No *Timeu*, o lugar que Sócrates ocupa nos diálogos anteriores é tomado por um adepto do pitagorismo, e as doutrinas dessa escola são em grande medida adotadas, incluindo (até certo ponto) a visão de que o número explica o mundo. Há, em primeiro lugar, um resumo dos primeiros cinco livros da *República*; em seguida, é exposto o mito de Atlântida, pretensa ilha vizinha às Colunas de Hércules que fora maior do que a Líbia e a Ásia juntas. Em seguida, *Timeu*, astrônomo pitagórico, conta a história do mundo até a criação do homem. Em linhas gerais, o que ele diz é o que segue.

O que é imutável apreendem a inteligência e a razão; o mutável é apreendido pela opinião. O mundo, porque é sensível, não pode ser eterno, e portanto deve ter sido criado por Deus. Uma vez que Deus é bom, fez o mundo segundo o modelo do eterno; destituído de inveja, quis Ele que tudo fosse tão semelhante a Si quanto possível. “Deus desejou que todas as coisas fossem boas e, dentro do possível, nada fosse mau.” “Encontrando a esfera visível não em repouso, mas movendo-se de maneira irregular e desordenada, da desordem fez a ordem.” (Parece,

assim, que o Deus de Platão, ao contrário do Deus judaico-cristão, não criou o mundo a partir do nada, mas reorganizou uma matéria preexistente.) Ele colocou a inteligência na alma, e a alma, no corpo. Fez o mundo como uma só criatura viva, dotada de alma e inteligência. Existe tão somente *um* mundo, e não, como afirmaram vários pré-socráticos, uma série deles; não pode haver mais porque se trata de uma cópia criada com a finalidade de conformar-se ao máximo com o original eterno apreendido por Deus. Todo o mundo é um único animal visível que abarca os outros animais. Trata-se de um globo, uma vez que *semelhante* é melhor que *dessemelhante*, e apenas o globo é semelhante em todas as partes. Gira porque o movimento circular é, de todos, o mais perfeito; e, por ser esse seu único movimento, pés e mãos não lhe são necessários.

Os quatro elementos — fogo, ar, água e terra, cada qual aparentemente representado por um número — se encontram em proporção contínua, isto é, o fogo está para o ar como o ar está para a água e como a água está para a terra. Deus empregou todos os elementos ao fazer o mundo, e por isso ele é perfeito e não suscetível à velhice ou a doenças. A proporção o torna harmônico, o que por sua vez lhe confere seu espírito de amizade e seu caráter indissolúvel, exceto pelas mãos de Deus.

Deus fez primeiro a alma e, depois, o corpo. A alma é composta do indivisível-imutável e do divisível-mutável; trata-se de um terceiro tipo de essência, um tipo intermediário.

Segue-se então uma explicação pitagórica dos planetas, a qual conduz à explicação da origem do tempo:

Quando o pai e criador viu mover-se e viver a criatura que fizera, imagem criada dos deuses eternos, regozijou-se e decidiu, em seu júbilo, assemelhar ainda mais a cópia ao original. Uma vez que este eterno, quis ele tornar o universo eterno até onde lhe fosse possível. Ora, a natureza do ser ideal era infinda, mas conferir tal atributo em plenitude à criatura era inconcebível. Optou, por conseguinte, por ter uma imagem móvel da eternidade, e ao dar ordem ao céu fez essa imagem eterna mover-se segundo o número, ao passo que a eternidade repousa na unidade; a essa imagem damos o nome de Tempo.²

Antes disso, não havia dias nem noites. Da essência eterna não devemos dizer que *foi* ou *será*; apenas *é* está correto. Subentende-se que da “imagem móvel da eternidade” é plausível dizer que era e será.

O tempo e os céus passaram a existir no mesmo instante. Deus fez o Sol de modo que os animais pudessem aprender aritmética — supõe-se que, sem a sucessão de dias e noites, não teríamos pensado nos números. Ver o dia e a noite, os meses e anos, deu-nos ciência do número e a concepção do tempo, e daí veio a filosofia. Essa é a maior dádiva que devemos à visão.

Existem (além do mundo como um todo) quatro tipos de animais: os deuses, as aves, os peixes e os animais terrestres. Os deuses são basicamente fogo; as estrelas fixas, animais divinos e eternos. O Criador disse aos deuses que *poderia* destruí-los, mas não o faria. Após ter feito a parte imortal e divina, deixou a cargo deles a tarefa de fazer a parte mortal de todos os outros animais. (Essa e outras passagens de Platão referentes aos deuses talvez não devam ser levadas muito a sério. No início, Timeu declara que busca apenas o que é provável e diz que não tem certeza. Muitos detalhes são claramente imaginativos, e não literais.)

O Criador, diz Timeu, fez uma alma para cada estrela. As almas experimentam as sensações, o amor, o medo e a ira; superando-os, vivem com retidão — caso contrário, não. Se o homem viver bem, após morrer habitará para sempre a sua estrela, com alegria; se não o fizer, tornar-se-á, em sua próxima existência, mulher; caso ele (ou ela) persistir nas más ações, virará animal selvagem e passará por transmigrações até que a razão enfim triunfe. Deus colocou algumas almas sobre a Terra, outras sobre a Lua e outras sobre os planetas e as estrelas, deixando a cargo dos deuses forjar seus corpos.

Dois são os tipos de causas: as que são inteligentes e as que, movidas por outras, veem-se impelidas a mover outras. Aquelas estão dotadas de espírito e são as que realizam coisas belas e boas, ao passo que estas geram efeitos casuais sem ordem ou desígnio. Ambos os tipos devem ser estudados, uma vez que a criação é mista, formada de necessidade e

espírito. (Cumprir observar que a necessidade não está sujeita ao poder de Deus.) Timeu trata em seguida da parte com que a necessidade contribui.³

Terra, ar, fogo e água não são os princípios ou letras ou elementos primordiais; não são sequer sílabas ou compostos primitivos. Com relação ao fogo, por exemplo, não devemos dizer que é *esse algo, isso*, mas que é *de tal modo* — ou seja, não se trata de uma substância, mas de um de seus estados. Surge aqui a pergunta: porventura as essências inteligíveis seriam apenas nomes? A resposta, vemos, depende de se o espírito é ou não o mesmo que a verdadeira opinião. Se não é, o conhecimento deve ser o conhecimento das essências, e assim estas não podem ser meros nomes. Ora, o espírito e a opinião verdadeira certamente diferem, pois o primeiro é infundido por meio da instrução, e o outro, pela persuasão; aquele vem acompanhado da razão verdadeira, mas não este; todos os homens partilham da opinião verdadeira, mas o espírito é atributo dos deuses e de pouquíssimos homens.

Isso culmina numa teoria espacial um tanto curiosa, segundo a qual o espaço é intermediário entre o mundo da essência e o mundo das coisas sensíveis transitórias.

Existe um tipo de ser que é sempre o mesmo, que é incriado e indestrutível, que jamais recebe em si o que vem de fora tampouco adentra qualquer outro, que não é visível nem de outra forma sensível; sua contemplação cabe à inteligência e somente a ela. Há uma segunda natureza de mesmo nome, semelhante, percebida pelos sentidos, criada, sempre em movimento, ocupando lugar e desocupando-o, assimilada pela opinião e pelo sentido. Há, por fim, uma natureza terceira — o espaço —, que é eterna e não admite destruição, que abriga todas as coisas criadas, que é apreendida sem o auxílio dos sentidos, isto é, por uma espécie de razão espúria, e que quase não é real; contemplando-a como em sonho, dizemos que tudo o que existe deve necessariamente estar e ocupar um espaço, e que aquilo que não se encontra nem no céu, nem na Terra não tem existência.

Essa é uma passagem difícilíssima, e não almejo compreendê-la plenamente. A teoria expressa deve ter nascido, creio eu, de uma reflexão sobre a geometria, que parecia ser objeto da razão pura, como a

aritmética, mas também dizia respeito ao espaço, que é um aspecto do mundo sensível. Em geral é fantasioso buscar analogias com filósofos posteriores, mas me parece inevitável achar que Kant teria gostado dessa visão do espaço, a qual possui afinidades com a sua.

Os verdadeiros elementos do mundo material, diz Timeu, não são a terra, o ar, o fogo e a água, e sim dois tipos de triângulos retângulos — o primeiro, metade de um quadrado; o outro, metade de um triângulo equilátero. Em sua origem, tudo era confuso; “os vários elementos ocupavam lugares diferentes antes de dispostos para formar o universo”. Deus, no entanto, forjou-os segundo a forma e o número, fazendo “o melhor possível a partir de coisas que não eram nem belas, nem boas”. Lemos que esses dois tipos de triângulo são as mais belas de todas as formas, e assim Deus empregou-os para edificar a matéria. Por meio deles, é possível construir quatro dos cinco sólidos regulares, e cada átomo de um dos quatro elementos é um sólido regular. Os átomos da terra são cubos; os do fogo, tetraedros; os do ar, octaedros; e os da água, icosaedros. (Chegarei aos dodecaedros agora.)

A teoria dos sólidos regulares, enunciada no décimo terceiro livro de Euclides, era ainda descoberta recente na época de Platão. Ela foi complementada por Teeteto, que é apresentado como alguém muito jovem no diálogo que leva seu nome. Segundo a tradição, foi ele quem demonstrou pela primeira vez que só existem cinco tipos de sólidos regulares e quem descobriu o octaedro e o icosaedro.⁴ O tetraedro, o octaedro e o icosaedro regulares têm triângulos equiláteros como faces; o dodecaedro, por sua vez, possui pentágonos regulares, e assim não pode ser construído a partir dos dois triângulos de Platão. Por essa razão, ele não o associa aos quatro elementos.

Quanto ao dodecaedro, Platão declara apenas que “havia ainda uma quinta combinação utilizada por Deus no delineamento do universo”. Essa é uma afirmação obscura, que sugere que o universo é um dodecaedro; todavia, alhures afirma-se que se trata de uma esfera.⁵ O pentagrama sempre teve destaque na magia, o que supostamente foi obra dos pitagóricos, que o chamavam de “Saúde” e o empregavam como

símbolo de reconhecimento dos membros da fraternidade:⁶ ao que parece, suas propriedades se deviam ao fato de o dodecaedro ter pentágonos como faces e ser, em certo sentido, símbolo do universo. O tema encanta, mas é difícil averiguar o que há de preciso quanto a ele.

Após um exame da sensação, Timeu examina as duas almas do homem — uma imortal, e a outra, mortal; uma criada por Deus, e a outra, pelos deuses. A alma mortal está “sujeita a afetos terríveis e irresistíveis: em primeiro lugar, o prazer, maior de todos os estímulos ao mal; em seguida a dor, que afasta do bem; também a precipitação e o medo, dois conselheiros insensatos; a raiva, difícil de ser abrandada; e a esperança, que facilmente desencaminha. Todos esses foram por eles [os deuses] mesclados com um sentido irracional e um amor audaz, segundo leis necessárias. Desse modo, forjaram os homens”.

A alma imortal se encontra na cabeça; a mortal, no torso.

Há uma fisiologia curiosa, segundo a qual o objetivo dos intestinos é impedir a gula ao conservar em si o alimento; a isso segue-se outra explicação da transmigração. Os homens covardes ou iníquos serão mulheres na vida que há de vir. Os inocentes e frívolos que acreditam que a astronomia pode ser aprendida pela observação das estrelas, sem conhecimento algum da matemática, se tornarão pássaros; os que não têm filosofia alguma virarão animais terrestres; os mais estúpidos, peixes.

O parágrafo final do diálogo apresenta um resumo:

Podemos dizer agora que nossa fala sobre a natureza do universo encontrou seu termo. O mundo recebeu animais — mortais e imortais — e está repleto deles; tornou-se animal visível que contém tudo o que é visível, o Deus sensível que é imagem do inteligível, o maior, melhor, mais belo e perfeito — o céu único e unigênito.

É difícil saber o que deve ser levado a sério no *Timeu* e o que deve ser considerado fruto da fantasia. Creio que o relato da criação como ordenamento do caos deva ser levado a sério; o mesmo se aplica à proporção entre os quatro elementos e à relação destes com os sólidos

regulares e com os triângulos que os constituem. As explicações do tempo e do espaço são, obviamente, aquilo em que Platão crê, o que também pode ser dito da visão do mundo criado como cópia de um arquétipo eterno. A mistura de necessidade e objetivo no mundo é crença comum a quase todos os gregos, antecedendo em muito o surgimento da filosofia; Platão a aceitou, evitando assim o problema do mal que atormenta a teologia cristã. Acredito que seu mundo-animal tenha sido enunciado com seriedade. Os detalhes da transmigração, porém, bem como o papel atribuído aos deuses e outros detalhes não essenciais, parecem-me formulados somente para dar a impressão de maior solidez.

Como já se disse, todo o diálogo merece ser estudado em virtude da enorme influência que exerceu sobre o pensamento antigo e medieval, e essa influência não se limita àquilo que é menos fantasioso.

Notas

¹ O diálogo contém muitas obscuridades e deu origem a controvérsias entre os comentadores. No geral, estou de acordo com o admirável *Plato's Cosmology*, de Cornford.

² Vaughan devia estar lendo essa passagem quando escreveu o poema que se inicia com "Contemplei a Eternidade em noite passada".

³ Cornford (op. cit.) assinala que tal "necessidade" não deve ser confundida com o conceito moderno de um reino determinista da lei. As coisas que se dão por "necessidade" são aquelas que não são suscitadas por um objetivo: elas são caóticas e não estão sujeitas a leis.

⁴ Veja-se Heath, *Greek Mathematics*, vol. I, p. 159, 162, 294-296.

⁵ Para uma harmonização das duas teses, veja-se Cornford, op. cit., p. 219.

⁶ Heath, op. cit., p. 161.

Conhecimento e percepção em Platão

A maioria dos modernos dá como certo que o conhecimento empírico depende ou deriva da percepção. Em Platão, porém, bem como entre filósofos de outras escolas, encontramos uma doutrina bastante diferente, segundo a qual nada digno de ser denominado “conhecimento” pode advir dos sentidos, e o único conhecimento real diz respeito a conceitos. Por conseguinte, “ $2 + 2 = 4$ ” é conhecimento genuíno, ao passo que a declaração de que “a neve é branca” é tão ambígua e incerta que não pode encontrar lugar no rol de verdades do filósofo.

Essa visão talvez remeta a Parmênides, mas a filosofia deve sua forma explícita a Platão. Desejo, neste capítulo, tratar da crítica que Platão opõe à visão de que conhecimento equivale a percepção. Ela se encontra na primeira metade do *Teeteto*.

O diálogo tem como objetivo encontrar a definição de “conhecimento”, mas tudo o que logra é uma conclusão negativa; são propostas e rejeitadas várias definições, e não se sugere nada satisfatório.

A primeira delas, única que examinarei, é enunciada por Teeteto nas seguintes palavras:

Parece-me que aquele que conhece algo está percebendo o que conhece, e assim, de acordo com o que me é possível julgar agora, conhecimento nada mais é que percepção.

Sócrates identifica essa doutrina com aquela de Protágoras que diz que “o homem é a medida de todas as coisas”, isto é, que toda e

qualquer coisa “é para mim tal qual parece a mim, e para ti, tal qual parece a ti”. Sócrates acresce: “A percepção, portanto, é sempre algo que é, e por ser conhecimento é infalível.”

Grande parte do raciocínio que se segue procura caracterizar a percepção; feito isso, não tarda a ficar claro que percepção não pode ser conhecimento.

Sócrates acresce à doutrina de Protágoras aquela de Heráclito segundo a qual tudo está sempre mudando: “Todas as coisas das quais dizemos que ‘são’ na verdade encontram-se em processo de tornar-se.” Platão acredita que isso se aplica aos objetos sensoriais, mas não aos objetos do conhecimento verdadeiro. Todavia, ao longo de todo o diálogo suas doutrinas positivas se conservam em segundo plano.

Da doutrina de Heráclito — ainda que se aplique apenas aos objetos dos sentidos — e da definição de conhecimento como percepção, segue-se que o conhecimento diz respeito ao que está em processo de *vir a ser*, não ao que é.

Nesse ponto, encontramos alguns quebra-cabeças bastante elementares: lemos que, sendo seis maior que quatro e menor que doze, seis é ao mesmo tempo grande e pequeno, o que é uma contradição. Do mesmo modo, Sócrates é hoje mais alto que Teeteto, jovem que ainda tem muito a crescer; em alguns anos, porém, será mais baixo. Por conseguinte, Sócrates é alto e baixo. A ideia da proposição relacional parece ter desconcertado Platão, o que também aconteceu com a maioria dos grandes filósofos até Hegel, este incluso. Tais quebra-cabeças, porém, não são muito relevantes para o raciocínio e podem ser ignorados.

Voltando à percepção: crê-se que sua fonte é a interação entre o objeto e o órgão sensorial, ambos os quais, segundo a doutrina de Heráclito, estão sempre mudando; alterando-se, mudam portanto a percepção. Sócrates observa que, quando está bem, considera doce o vinho, mas amargo quando se encontra indisposto. Vemos aqui uma mudança no perceptivo que ocasiona uma mudança na percepção.

Certas objeções à doutrina de Protágoras são formuladas; destas, algumas são retiradas em seguida. Declara-se que Protágoras também deveria ter reconhecido os porcos e babuínos como medidas de todas as coisas, uma vez que ambos também percebem. São levantadas questões sobre a validade da percepção nos sonhos e na loucura. Sugere-se que, caso Protágoras esteja certo, não há homem que saiba mais que outro: Protágoras não é apenas tão sábio quanto os deuses; ele também — e isso é mais sério — não é mais sábio do que um tolo. Além disso, se os juízos de determinado homem são tão acertados quanto os de outro, aqueles que acham que Protágoras está errado podem ter tanta razão quanto ele.

Sócrates se encarrega de responder a muitas dessas objeções, colocando-se temporariamente no lugar de Protágoras. No que diz respeito aos sonhos, o percepto é verdadeiro enquanto objeto percebido. A afirmação dos porcos e babuínos é rejeitada, considerada um ultraje vulgar. Ao debruçar-se sobre o argumento que diz que, se todo homem é medida de todas as coisas, todos os homens são igualmente sábios, Sócrates sugere uma resposta interessantíssima em prol de Protágoras: ainda que determinado juízo não possa ser *mais verdadeiro* do que outro, pode ser *melhor* no sentido de trazer melhores consequências. Isso remete ao pragmatismo.¹

Essa resposta, porém, muito embora tenha sido elaborada por Sócrates, não o satisfaz. Ele afirma, por exemplo, que ao prever o desdobramento de minha doença um médico de fato *sabe* mais sobre o meu futuro do que eu. Do mesmo modo, quando os homens diferem quanto ao que o Estado deveria decretar, as consequências revelam que alguns tiveram maior conhecimento do futuro do que outros. Por conseguinte, não podemos escapar da conclusão de que o sábio é melhor medida das coisas do que o tolo.

Todas essas são objeções à doutrina de que cada homem é a medida de todas as coisas; apenas indiretamente se aplicam à teoria de que “conhecimento” significa “percepção”, e somente na medida em que esta conduz à outra. Há, no entanto, um argumento direto, segundo o qual à

memória deve-se admitir o mesmo que à percepção. A ele é dado consentimento e a definição proposta é retificada.

Chegamos então às críticas à doutrina de Heráclito. Elas são primeiro levadas ao extremo, segundo a prática de seus discípulos entre os brilhantes jovens de Éfeso. Uma coisa pode mudar de duas formas: por locomoção ou pela alteração de uma qualidade; segundo dizem, a doutrina do fluxo afirma que tudo está sempre mudando em ambos os aspectos.² Além disso, as coisas não passam por *alguma* mudança qualitativa; tudo tem *todas* as suas qualidades sempre em transformação — lemos que é assim que pensam os inteligentes de Éfeso. Isso provoca consequências estranhas. Não podemos dizer que “isto é branco”, pois se era branco quando começamos a falar já o terá deixado de ser quando do fim da frase. Não estaremos certos ao dizer que vemos algo, pois a visão está sempre se convertendo em não visão.³ Se tudo está mudando de todas as formas possíveis, não há por que não chamar a visão de não visão ou a percepção de não percepção. Desse modo, quando dizemos que “percepção é conhecimento”, poderíamos muito bem dizer que “percepção é não conhecimento”.

O que o argumento acima revela é que, independentemente do que esteja em fluxo perpétuo, o sentido das palavras deve se conservar ao menos por um instante, uma vez que, caso contrário, nenhuma afirmação é precisa e nenhuma afirmação é mais verdadeira que falsa. Deve haver *algo* mais ou menos constante para que o discurso e o conhecimento sejam possíveis. Creio ser necessário admiti-lo. Essa admissão, porém, é perfeitamente compatível com uma quantidade considerável de fluxo.

Nesse momento, o debate sobre Parmênides é rejeitado por ser ele demasiadamente grande e magnífico. Trata-se de “figura reverenda e terrível”. “Havia, nele, uma espécie de profundidade muito nobre.” “É alguém a quem respeito acima de qualquer outro.” Nessas observações, Platão revela seu amor por um universo estático e sua antipatia pelo fluxo heraclitiano adotado pelo bem do raciocínio. Todavia, após essa

expressão de reverência, ele se abstém de desenvolver a alternativa parmenidiana a Heráclito.

Chegamos agora ao argumento derradeiro de Platão contra a equiparação entre conhecimento e percepção. Ele começa assinalando que nós percebemos *por meio* dos olhos e dos ouvidos, e não *com* eles; em seguida, afirma que parte de nosso conhecimento não está vinculado a qualquer órgão sensorial. Podemos saber, por exemplo, que sons e cores não se parecem, muito embora nenhum órgão sensorial perceba ambos. Não há órgão especial que perceba a existência e a inexistência, a semelhança e a dessemelhança, a igualdade e a diferença, bem como a unidade e os números em geral. O mesmo se aplica ao honroso e ao desonroso, ao bom e ao mau. “O espírito contempla certas coisas por esforço próprio, e outras, pelas faculdades corporais.” Percebemos o que é duro e o que macio pelo tato, mas é o espírito que julga que ambos existem e que são opostos. Apenas ele pode alcançar a existência, e não temos acesso à verdade se a existência não for alcançada. Segue-se que somos incapazes de conhecer as coisas somente pelos sentidos, uma vez que eles não podem saber por si sós que as coisas existem. Conhecimento, portanto, consiste em reflexão, e não em impressões; assim, percepção não é conhecimento: ela “não desempenha papel algum na apreensão da verdade, uma vez que nenhum papel desempenha na apreensão da existência”.

Não é nada fácil identificar o que deve ser aceito e o que deve ser rejeitado nesse raciocínio contra a equiparação de conhecimento e percepção. Platão examina três teses inter-relacionadas, a saber:

- (1) Conhecimento é percepção.
- (2) O homem é a medida de todas as coisas.
- (3) Tudo se encontra em estado de fluxo.

(1) A primeira delas, da qual primeiramente se ocupa o argumento, é examinada em si apenas na passagem final de que tratamos anteriormente. Nela lemos que a comparação, o conhecimento da

existência e a compreensão do número são essenciais ao conhecimento, mas não podem ser abarcados pela percepção porque não são realizados por um órgão sensorial. Diferentes coisas podem ser ditas sobre cada um desses elementos. Começemos com a semelhança e a dessemelhança.

Que são semelhantes ou dessemelhantes dois matizes de cor que tenho diante dos olhos é algo que aceito não como “percepto”, mas como “juízo da percepção”. O “percepto”, direi eu, não é conhecimento, mas apenas algo que acontece e que pertence, de uma só vez, ao mundo da física e ao mundo da psicologia. Nós, a exemplo de Platão, vemos naturalmente a percepção como relação entre um perceptivo e um objeto: dizemos “eu vejo a mesa”. No entanto, “eu” e “mesa” são aqui constructos lógicos. O núcleo da ocorrência pura e simples não passa de algumas manchas coloridas. Estas se associam a imagens táteis, podendo suscitar palavras e tornar-se fonte de lembranças. O percepto, quando preenchido com imagens táteis, torna-se “objeto”, o qual é supostamente físico; quando preenchido com palavras e memórias, torna-se “percepção”, que é parte de um “sujeito” e considerada mental. O percepto é apenas uma ocorrência — não é verdadeiro nem falso; quando complementado com palavras, é juízo, capaz da verdade ou da falsidade. A esse juízo dou o nome de “juízo da percepção”. A proposição “conhecimento é percepção” deve ser interpretada como se dissesse que “conhecimento é juízo da percepção”. Somente nessa forma ela pode ser gramaticalmente correta.

Voltando à semelhança e à dessemelhança: é perfeitamente possível, quando percebo duas cores ao mesmo tempo, que sua semelhança ou dessemelhança seja parte do dado e asseverada pelo juízo da percepção. A afirmação platônica de que não temos órgão sensorial que perceba a semelhança e a dessemelhança ignora o córtex e presume que todos os órgãos sensoriais se encontram na superfície do corpo.

O argumento em favor do reconhecimento da semelhança e da dessemelhança como dados perceptivos possíveis é o que segue. Suponhamos que vemos dois matizes de cores — A e B — e que julgamos que “A é igual a B”. Suponhamos ainda, como faz Platão, que

esse juízo costuma ser correto e que o é no caso que examinamos. Por conseguinte, há uma relação de semelhança entre A e B, e não apenas um juízo que a afirma. Se houvesse apenas nosso juízo, se trataria de um juízo arbitrário, incapaz da verdade ou da falsidade. Uma vez que é obviamente capaz da verdade ou da falsidade, a semelhança entre A e B pode subsistir, não sendo ela algo apenas “mental”. O juízo de que “A é igual a B” é verdadeiro (caso o seja) graças a um “fato”, a exemplo do juízo de que “A é vermelho” ou “A é redondo”. O espírito não está *mais* envolvido na percepção da semelhança do que na percepção da cor.

Chego agora à *existência*, a que Platão dá grande ênfase. Quanto ao som e à cor, diz ele, temos um pensamento que abarca ambos de uma só vez: o de que existem. A existência pertence a tudo e está entre as coisas que o espírito apreende por si só; sem alcançar a existência, é impossível alcançar a verdade.

O argumento contra Platão, aqui, é muito diferente do argumento utilizado na questão da semelhança e da dessemelhança. O que Platão diz sobre a existência não passa de erro gramatical ou sintaxe ruim. Isso é importante não apenas em relação a Platão, mas também a questões distintas, como o raciocínio ontológico que busca provar a existência da Divindade.

Suponha que você diga a uma criança: “Leões existem, mas unicórnios não.” É possível prová-lo, no caso dos leões, levando-a ao zoológico e dizendo: “Veja só, eis um leão.” Você não acrescentará, a menos que seja filósofo: “E você pode muito bem ver que ele existe.” Se for filósofo e vier a fazê-lo, por sua vez, estará dizendo uma insensatez. Declarar que “leões existem” é o mesmo que dizer “há leões”, isto é, que “‘x é um leão’ se aplica a determinado x”. No entanto, desse x não podemos dizer que “exista”; só podemos aplicar o verbo a uma descrição, seja ela completa ou incompleta. “Leão” é descrição incompleta porque se aplica a muitos objetos; “o maior leão do zoológico” é completa por aplicar-se a só um.

Ora, suponhamos que eu esteja olhando para um vermelho refulgente. Posso dizer: “É isto o que percebo agora.” Posso dizer ainda:

“O que percebo agora existe.” Entretanto, não devo dizer que “isto existe” porque a palavra “existe” só tem sentido quando aplicada a uma descrição, em contraposição a um nome.⁴ Isso descarta a *existência* como um dos elementos de que o espírito toma ciência nos objetos.

Volto-me agora à compreensão dos números. Aqui, duas coisas muito diferentes devem ser consideradas: de um lado, as proposições da aritmética; do outro, as proposições empíricas de enumeração. “ $2 + 2 = 4$ ” pertence ao primeiro gênero; “tenho dez dedos”, ao segundo.

Concordo com Platão quando ele diz que a aritmética e a matemática pura como um todo não derivam da percepção. A matemática pura consiste em tautologias análogas a “homens são homens”, mas em geral mais complicadas. Para descobrirmos se determinada proposição matemática é verdadeira, não precisamos estudar o mundo, mas apenas o significado dos símbolos; e os símbolos, quando postas de lado as definições (cujo objetivo é apenas abreviar), são palavras como “ou”, “não”, “todos” e “alguns”, as quais, ao contrário de “Sócrates”, não indicam nada no mundo real. Uma equação matemática afirma que dois grupos de símbolos possuem o mesmo significado; e, na medida em que nos limitamos à matemática pura, esse significado poderá ser compreendido sem o conhecimento de nada que possa ser percebido. A verdade matemática, como Platão bem defendeu, independe portanto da percepção; no entanto, essa é uma verdade bastante peculiar, que diz respeito apenas a símbolos.

As proposições enumerativas, a exemplo de “tenho dez dedos”, pertencem a uma categoria completamente distinta, e é claro que dependem, ao menos em parte, da percepção. Não há dúvidas de que é a partir da percepção que o conceito de “dedo” é obtido; mas e quanto ao conceito de “dez”? Ao que parece, chegamos aqui a uma verdadeira ideia universal ou platônica. Não podemos dizer que abstraímos “dez” da percepção, uma vez que um percepto que pode ser visto como dez de alguma coisa pode ser igualmente visto de outro modo. Suponhamos que eu denomine “digitário” o conjunto de todos os dedos de uma só mão; desse modo, posso dizer que “tenho dois digitários”, o que

descreve o mesmo fato da percepção que eu descrevera com o auxílio do número dez. Assim, se a compararmos com uma declaração qual “isto é vermelho”, na declaração “tenho dez dedos” a percepção desempenha um papel menor, e o conceito, um papel maior. A questão, porém, é tão somente de grau.

No que toca as proposições em que a palavra “dez” aparece, a resposta completa é aquela segundo a qual, quando analisadas corretamente, tais proposições revelam não possuir nenhum constituinte que corresponda a tal vocábulo. Explicá-lo no caso de um número tão grande seria complicado; tomemos, portanto, “tenho duas mãos”. Isso significa que

existem um a e um b tais que a e b não são idênticos; e, qualquer que seja x , “ x é uma de minhas mãos” é verdadeiro se, e somente se, x é a ou x é b .

Não ocorre acima a palavra “dois”. É verdade que duas letras, a e b , ali figuram, mas não precisamos *saber* que são duas mais do que precisamos saber que são pretas, brancas ou de qualquer outra cor.

Desse modo, os números são *formais* em certo sentido preciso. Os fatos que verificam proposições as quais afirmam que diversas compilações têm, cada qual, dois membros não têm em comum um constituinte, e sim uma forma. Nisso, distinguem-se de proposições referentes à Estátua da Liberdade, à Lua ou a George Washington. Estas proposições se referem a uma porção específica do espaço-tempo; é isso o que têm em comum todas as declarações passíveis de serem feitas sobre a Estátua da Liberdade. Ao mesmo tempo, não há nada em comum entre as proposições “existem dois isso-ou-aquilo” senão a forma. A relação do símbolo “dois” com o sentido da proposição em que ele aparece é muito mais complicada do que a relação do símbolo “vermelho” com o sentido da proposição em que ele figura. Podemos dizer que, em certo sentido, o símbolo “dois” nada significa; quando surge numa declaração verdadeira, não há constituinte correspondente

no significado dessa declaração. Caso desejemos, podemos seguir adiante e afirmar que os números são eternos, imutáveis, e assim por diante, mas devemos acrescentar que não passam de ficções lógicas.

Há algo mais. No que diz respeito ao som e à cor, Platão afirma que, “juntos, ambos são *dois* e cada qual é *um*”. Nós nos ocupamos do *dois*, e agora devemos fazer o mesmo com o *um*. Há aqui um erro muito parecido com aquele relativo à existência. O predicado “um” não é aplicável a coisas, mas apenas a classes de unidades. Podemos dizer que “a Terra possui um satélite”, mas é um erro sintático afirmar que “a Lua é uma”. O que uma afirmação como essa poderia significar? É igualmente possível afirmar que “a Lua é muitas”, uma vez que possui muitas partes. Dizer que “a Terra tem um satélite” é comunicar uma propriedade do conceito “satélite da Terra”, qual seja:

Há um c tal que “ x é um satélite da Terra” é verdadeiro se, e somente se, x é c .

Essa é uma verdade astronômica; no entanto, se em lugar de “um satélite da Terra” você colocar “a Lua” ou qualquer nome próprio, ou o resultado não terá sentido, ou será uma tautologia. “Um”, portanto, é propriedade de certos conceitos do mesmo modo como “dez” é propriedade do conceito “meu dedo”. Afirmar, porém, que “a Terra tem um satélite, a Lua, e por isso a Lua é um” é tão ruim quanto afirmar que “os Apóstolos eram doze; Pedro era apóstolo; por conseguinte, Pedro era doze” — o que seria válido se em vez de “doze” disséssemos “branco”.

As considerações acima demonstram que, não obstante haja um tipo formal de conhecimento — a saber: a lógica e a matemática, as quais não derivam da percepção —, os argumentos de Platão acerca de todos os outros conhecimentos são falaciosos. Isso não prova, é claro, que sua conclusão é falsa, mas apenas que ele não forneceu razões válidas para supô-la verdadeira.

(2) Chego agora à posição de Protágoras que afirma que o homem é a medida de todas as coisas — ou, na interpretação que lhe é dada, que

cada homem é a medida de todas as coisas. Aqui, é essencial estabelecer em que nível a discussão procederá. Para início de conversa, é óbvio que devemos distinguir os perceptos das inferências. No que diz respeito aos perceptos, cada homem está inevitavelmente confinado ao seu; o que sabe acerca dos perceptos alheios se deve à inferência, a partir do que percebe ao ouvir e ler. Os perceptos dos sonhadores e loucos são, *enquanto* perceptos, tão bons quanto os dos outros; a única objeção que pode ser levantada contra eles é a de que, dadas as suas circunstâncias incomuns, estão aptos a originar inferências falaciosas.

E sobre as inferências, o que dizer? Seriam igualmente pessoais e privadas? Em certo sentido, diremos que sim. Acredito no que acredito porque tenho um motivo que me obriga a isso. É verdade que tal motivo pode ser a afirmação de outrem, mas mesmo nesse caso pode tratar-se de motivo adequado — por exemplo, se eu for um juiz atento às testemunhas. Por mais protagoriano que eu seja, é razoável que aceite a opinião de um contador sobre certas cifras, e não a minha, porque no passado descobri repetidas vezes que, se à primeira vista discordava dele, um pouco mais de reflexão revelava-me que ele tinha razão. Nesse sentido, posso admitir que outro homem é mais sábio do que eu. Se interpretada corretamente, a posição protagoriana nada tem que ver com a visão de que eu jamais cometo erros; tudo o que apregoa é que a evidência de meus erros deve aparecer a *mim*. Meu eu passado pode ser julgado como se fosse julgada outra pessoa. Tudo isso, porém, no que tange à inferência como contrária aos perceptos, pressupõe certo parâmetro impessoal de retidão. Se minha inferência é tão boa quanto qualquer outra, a anarquia intelectual que Platão deduz de Protágoras de fato procede. Nesse ponto, um ponto importante, Platão parece estar certo. O empirista, porém, diria que as percepções são a prova da retidão nas inferências que dizem respeito a matérias empíricas.

(3) A doutrina do fluxo universal é caricaturada por Platão, e assim é difícil acreditar que alguém a tenha defendido na forma radical que ele enuncia. Suponhamos, por exemplo, que as cores que vemos estão mudando a todo momento. Uma palavra como “vermelho” se aplica a

muitos matizes; e, se digo “vejo vermelho”, não há razão para que isso deixe de ser verdadeiro durante o tempo que demoro para enunciá-lo. Platão chega a seus resultados ao aplicar, aos processos de mudança contínua, oposições lógicas como percepção e não percepção, conhecimento e não conhecimento. Tais oposições, porém, não convêm à descrição de tais processos. Suponhamos que, num dia enevoadado, você observe um homem afastar-se numa avenida: ele se torna cada vez mais turvo até o momento em que você está certo de que não o vê mais, mas há antes um período intermediário, de dúvida. As oposições lógicas foram inventadas para a nossa conveniência, mas a mudança contínua exige aparato quantitativo, cuja possibilidade Platão ignora. O que ele diz sobre o tema, portanto, está muito longe da verdade.

Ao mesmo tempo, deve-se reconhecer que o discurso seria impossível caso as palavras não possuíssem, em certa medida, sentidos fixos. Também aqui, porém, é muito fácil ser absoluto em demasia. O sentido das palavras muda; tomemos, como exemplo, a palavra “ideia”. Somente após submetermo-nos a um considerável processo educativo é que aprendemos a dar a esta palavra o sentido que Platão lhe deu. É necessário que a mudança do sentido das palavras seja mais lenta do que as mudanças que as palavras descrevem; todavia, não é necessário que *nenhuma* mudança aconteça. Talvez isso não se aplique às palavras abstratas da lógica e da matemática, mas estas, como vimos, só se aplicam à forma das proposições, e não a seu conteúdo. Também aqui descobrimos que a lógica e a matemática são peculiares. Platão, sob a influência dos pitagóricos, aproximou em demasia os outros conhecimentos da matemática. Ele partilhou desse erro com muitos dos grandes filósofos, mas ainda assim trata-se de um erro.

Notas

¹ Tudo indica que foi essa passagem a que fez nascer em F.C.S. Schiller sua admiração por Protágoras.

² Parece que nem Platão nem os dinâmicos jovens de Éfeso perceberam que a locomoção é impossível para a radical doutrina heraclitiana. O movimento exige que a coisa A esteja ora aqui, ora ali: ela deve permanecer a mesma enquanto se move. Na doutrina que Platão examina, há mudança qualitativa e mudança espacial, mas não de substância. Nesse aspecto, a física quântica moderna vai mais longe do que foram os discípulos mais radicais de Heráclito na época de Platão. Segundo Platão, essa ideia seria fatal para a ciência, mas isso não se confirmou.

³ Compare-se com a propaganda: “That’s Shell — that was!”

⁴ Sobre o tema, veja-se o último capítulo desta obra.

Ao estudarmos qualquer filósofo importante, mas sobretudo Aristóteles, é necessário fazê-lo de duas maneiras: evocando seus predecessores e evocando seus sucessores. À luz daqueles, os méritos de Aristóteles são enormes; à luz destes, são igualmente enormes os seus deméritos. Por seus deméritos, porém, seus sucessores são mais responsáveis do que ele. Aristóteles viveu no final do período criativo do pensamento grego, e após a sua morte dois mil anos se passaram até que o mundo visse outro filósofo que estivesse mais ou menos à sua altura. Ao final desse longo período, sua autoridade se tornara quase tão incontestada quanto a da Igreja, convertendo-se, tanto na ciência como na filosofia, em obstáculo ao progresso. Desde o início do século XVII, quase todo avanço intelectual sério teve como ponto de partida o ataque a alguma doutrina aristotélica; na lógica, isso ocorre até hoje. No entanto, o resultado seria — no mínimo — igualmente desastroso se qualquer outro predecessor seu (exceto talvez Demócrito) tivesse obtido equivalente autoridade. Para que lhe façamos justiça, devemos, em primeiro lugar, esquecer tanto sua exagerada reputação póstuma quanto a exagerada condenação que ela engendrou.

Foi provavelmente em 384 a.C. que, em Estagira, na Trácia, Aristóteles nasceu. Seu pai herdara o posto de médico de família do rei da Macedônia. Quando com cerca de dezoito anos, Aristóteles chegou a Atenas e tornou-se pupilo de Platão; permaneceu na Academia por quase duas décadas, até a morte do mestre, em 348-7 a.C. Viajou algum tempo e casou-se com a irmã ou sobrinha de um tirano chamado Hérmiias.

(Diziam as más línguas que se tratava da filha ou concubina de Hérmiias, mas ambas as histórias são falsas porque ele era um eunuco.) Em 343 a.C., Aristóteles tornou-se tutor de Alexandre, que tinha então treze anos; permaneceu no cargo até que o jovem, aos dezesseis anos, fosse declarado maior de idade por seu pai e nomeado regente durante a ausência de Filipe. Tudo o que se gostaria de saber sobre a relação de Aristóteles e Alexandre é inaveriguável, em especial porque muitas lendas foram rapidamente inventadas. Há trocas de cartas entre ambos que todos julgam falsas. Os que admiram os dois acreditam que o preceptor influenciou o pupilo. Hegel considera que a carreira de Alexandre revela a utilidade prática da filosofia. Sobre isso, A.W. Benn afirma: “Seria triste se a filosofia não tivesse melhor testemunha para apresentar em seu favor do que a figura de Alexandre. (...) Arrogante, beberão, cruel, vingativo e rudemente supersticioso, ele uniu os vícios de um líder montanhês ao furor de um déspota oriental.”¹

Quanto a mim, não obstante esteja de acordo com Benn no que toca a personalidade de Alexandre, creio que sua obra teve grande importância e foi extremamente benéfica; não fosse ele, a tradição da civilização helênica talvez tivesse perecido. No que diz respeito à influência de Aristóteles, temos liberdade para dar crédito ao que parecer mais plausível. De minha parte, suponho-a *nula*. Alexandre foi um jovem ambicioso e apaixonado; tinha péssima relação com o pai e, ao que parece, pouca paciência para os estudos. Aristóteles acreditava que Estado nenhum deveria ter mais de cem mil cidadãos² e apregoava a doutrina da mediocridade áurea. Não vejo seu pupilo considerando-o nada além de um velho pedante e prosaico enviado por seu pai no intuito de conservá-lo longe das travessuras. É bem verdade que Alexandre nutriu um respeito esnobe pela civilização ateniense, mas isso se aplica a todos os de sua dinastia que desejavam provar que não eram bárbaros. Trata-se de sentimento análogo ao que nutriram os aristocratas russos do século XIX por Paris. Não deve, portanto, ser atribuído à influência de Aristóteles. Além disso, não vejo nada mais em Alexandre que possa ter vindo dessa fonte.

É ainda mais surpreendente que Alexandre tenha exercido tão parca influência sobre Aristóteles, cujas especulações políticas negligenciavam que a era das cidades-estados já havia dado lugar à dos impérios. Suspeito de que Aristóteles o tenha considerado, até o fim, “um menino ocioso e cabeça-dura que jamais foi capaz de compreender algo de filosofia”. No geral, o contato desses dois gigantes parece ter sido infrutífero tal qual seria caso vivessem em mundos diferentes.

De 335 a 323 a.C. (data em que morreu Alexandre), Aristóteles viveu em Atenas. Foi durante esses doze anos que fundou sua escola e escreveu a maior parte de seus livros. À época da morte de Alexandre, os atenienses se rebelaram e se voltaram contra os amigos do rei — entre os quais estava Aristóteles, logo acusado de impiedade. Ao contrário de Sócrates, porém, Aristóteles fugiu para evitar sua punição. No ano seguinte, 322, faleceu.

Como filósofo, Aristóteles diferiu de seus antecessores em muitos aspectos. Foi o primeiro a escrever como um professor: seus tratados são sistemáticos, seus exames se dividem em títulos. É professor profissional, e não um profeta inspirado. Sua obra é crítica, cuidadosa, prosaica, livre de qualquer entusiasmo báquico. Em Aristóteles, os elementos órficos de Platão são diluídos e mesclados com uma forte dose de senso comum; onde é platônico, temos a impressão de que seu temperamento natural fora subjugado pela doutrina a que estivera sujeito. Ele não é apaixonado, tampouco profundamente religioso. Os erros de seus predecessores eram os erros gloriosos de uma juventude que almejava o impossível; os seus pertencem a uma velhice que se vê incapaz de livrar-se dos preconceitos de sempre. Ele se destaca nos detalhes e na crítica; decepciona no plano mais amplo, pois lhe falta a clareza fundamental e o fogo titânico.

É difícil decidir por onde começar a exposição da metafísica de Aristóteles. Talvez o melhor ponto de partida seja a crítica que opõe à teoria das ideias e a doutrina dos universais que formula como alternativa. Aristóteles sugere, contra a teoria das ideias, uma série de argumentos muito bons, a maioria dos quais já encontrada no *Parmênides*

de Platão. O mais forte deles é o do “terceiro homem”: se o homem é homem porque se assemelha ao homem ideal, deve haver ainda um homem mais ideal para o qual tanto o homem comum quanto o homem ideal sejam semelhantes. Sócrates é tanto homem quanto animal, e assim cumpre saber se o homem ideal é também animal ideal; caso seja, deve haver tantos animais ideais quanto há espécies de animais. Não precisamos ir adiante; Aristóteles deixa claro que, se certo número de indivíduos partilha de um predicado, isso não pode se dar em consequência da relação com algo que seja da mesma espécie que eles, e sim com algo mais ideal. Podemos dar isso como provado, mas a doutrina que o próprio Aristóteles propõe está longe de ser clara. Foi essa falta de clareza o que possibilitou a controvérsia medieval entre nominalistas e realistas.

Da metafísica de Aristóteles pode-se dizer, *grosso modo*, que é Platão diluído em senso comum. Ela é difícil porque Platão e senso comum não se misturam com facilidade. Quando procuramos compreendê-la, às vezes achamos que está expressando as visões habituais de um inocente em filosofia e, às vezes, que formula um platonismo com vocabulário novo. De nada servirá enfatizar demais uma única passagem porque adiante ela pode ser corrigida ou modificada. No geral, o modo mais fácil de compreender tanto a sua teoria dos universais quanto a sua teoria da matéria e da forma é formulando primeiro a doutrina afim ao senso comum — a qual constitui metade de sua perspectiva — e só depois as modificações platônicas a que ele a sujeita.

Até certo ponto, a doutrina dos universais é bastante simples. Existem, na linguagem, nomes próprios e adjetivos. Os nomes próprios se aplicam a “coisas” ou “pessoas”; cada qual é a única coisa ou pessoa a que o nome em questão se aplica. O Sol, a Lua, a França e Napoleão são únicos; não há uma série de elementos a que esses nomes se aplicam. Por outro lado, termos como “gato”, “cão” e “homem” são aplicáveis a muitos elementos diferentes. O problema dos universais está relacionado ao sentido dessas palavras e de adjetivos como “branco”, “duro”, “redondo” etc. Diz ele:³ “Por ‘universal’ entendo aquilo cuja

natureza é tal que pode ser predicado de muitos objetos, e por ‘individual’ entendo o que não pode sê-lo.”

O que um nome próprio designa é uma “substância”; o que significa um adjetivo ou um nome de classe, como “humano” ou “homem”, é dito “universal”. A substância é “esse algo”, “isso”, mas o universal, um “de tal qualidade” — ele indica o *tipo* de coisa, e não a coisa real. O universal não é uma substância porque não é um “esse algo”. (A cama celestial de Platão sê-lo-ia àqueles que a percebessem; nesse ponto Aristóteles o contradiz.) “Parece impossível”, diz Aristóteles, “que um termo universal seja o nome de uma substância. Com efeito, (...) a substância de cada coisa é aquilo que lhe é peculiar, que não pertence a nada mais; o universal, por sua vez, é comum, dado ser dito universal tudo aquilo que é de tal maneira que pertence a mais de uma coisa”. O ponto crucial da questão, até agora, é o fato de o universal não poder existir por si só, mas apenas *em* coisas particulares.

Superficialmente, a doutrina de Aristóteles é bastante simples. Suponhamos que eu diga “Existe algo cujo nome é jogo de futebol”: a maioria das pessoas veria tal observação como um truísmo. Contudo, se eu inferisse que seria possível ao futebol existir sem jogadores, diriam com justiça que sou insensato. De modo semelhante, pode-se dizer que existe algo chamado paternidade, mas apenas porque existem pais; que existe a doçura, mas somente porque há coisas doces; que há a vermelhidão, mas apenas porque há o que é vermelho. Essa dependência, ademais, não é recíproca: os homens que jogam futebol ainda existiriam se jamais o jogassem; o que é doce pode se tornar amargo; e meu rosto, que em geral é rubro, pode empalidecer-se sem deixar de ser meu rosto. Somos levados a concluir, portanto, que a existência daquilo a que o adjetivo confere sentido depende daquilo a que o nome próprio confere sentido, mas o contrário não procede. Creio ser isso o que Aristóteles quer dizer. Sua doutrina, tanto nesse aspecto quanto em muitos outros, é a expressão pedante de um preconceito do senso comum.

Todavia, não é fácil dar precisão à teoria. Se o futebol não pode existir sem jogadores, pode muito bem fazê-lo sem este ou aquele atleta. E, enquanto uma pessoa pode existir sem jogar futebol, não pode existir sem fazer *algo*. A qualidade *vermelhidão* não pode existir sem *algum* objeto, mas isso lhe é possível sem este ou aquele; de modo semelhante, um objeto não pode existir sem *alguma* qualidade, mas pode fazê-lo sem uma ou outra. O suposto fundamento da distinção entre coisas e qualidades, portanto, parece ser ilusório.

Na realidade, o verdadeiro fundamento da distinção é linguístico e deriva da sintaxe. Há nomes próprios, adjetivos e termos relacionais. Podemos dizer: “João é sábio, Tiago é tolo, João é mais alto que Tiago.” Aqui, “João” e “Tiago” são nomes próprios, “sábio” e “tolo” são adjetivos e “mais alto” é termo relacional. Desde Aristóteles, os metafísicos têm interpretado metafisicamente essas diferenças sintáticas: João e Tiago são substâncias, sabedoria e tolice são universais. (Os termos relacionais eram ignorados ou mal compreendidos.) Pode ser que, se tratadas com suficiente cuidado, as diferenças metafísicas apresentem certa relação com as diferenças sintáticas, mas, sendo esse o caso, isso só ocorrerá por meio de um processo longo, que incidentalmente exigirá a criação de uma linguagem filosófica artificial. Ademais, nessa linguagem não figurarão nomes como “João” e “Tiago” nem adjetivos como “sábio” e “tolo”; todas as palavras da linguagem comum terão sido submetidas à análise e substituídas por outras de significação menos complexa. Até que esse trabalho esteja concluído, a questão dos particulares e dos universais não pode ser examinada de forma adequada; e, quando enfim chegar a hora de examiná-la, descobriremos que a questão discutida é um tanto diferente daquela que fora compreendida no início.

Por conseguinte, se fui incapaz de tornar clara a teoria aristotélica dos universais, isso se deu (insisto) porque ela mesma não é clara. Não há dúvidas, porém, de que se trata de um avanço com relação à teoria das ideias e de que se debruça sobre um problema genuíno e importantíssimo.

Há ainda outro termo de grande importância para Aristóteles e seus seguidores escolásticos: “essência”. Nesse caso, “essência” está longe de ser equivalente a “universal”. Sua “essência” é “aquilo que você é por natureza”: podemos dizer que consiste naquelas propriedades que lhe é impossível perder sem deixar de ser quem é, e possui essência não somente a coisa individual, mas também a espécie. Sua definição deve consistir na menção de sua essência. Retornarei ao conceito de “essência” ao tratar da lógica aristotélica. Por ora, observarei apenas que ela me parece uma noção confusa, incapaz de ser entendida com precisão.

O que se segue na metafísica de Aristóteles é a distinção entre “forma” e “matéria”. (“Matéria” é palavra que deve ser entendida no sentido que a opõe a “forma”; difere aqui da “matéria” que se opõe ao “espírito”).

Mais uma vez, é o senso comum a base da teoria de Aristóteles, mas as modificações platônicas se fazem ainda mais importantes do que no caso dos universais. Podemos começar com uma estátua de mármore: nesse caso, o mármore é a matéria, e o aspecto conferido pelo escultor, a forma. Ou, para tomarmos os exemplos de Aristóteles: se alguém produz uma esfera de bronze, o bronze é a matéria, e a esfericidade, a forma; no caso de um mar calmo, a água é uma, e a lisura, a outra. Até este ponto, tudo parece simples.

Em seguida, Aristóteles diz que é em virtude da forma que a matéria é uma coisa definida, sendo isso a substância da coisa. O que ele quer dizer parece advir pura e simplesmente do senso comum: a “coisa” deve ter um limite, e esse limite confere a ela uma forma. Tomemos, por exemplo, um volume d’água: qualquer porção *pode* ser delimitada pelo uso de uma vasilha, tornando-se assim uma “coisa”; não é “coisa”, porém, quando não está isolada do resto da massa homogênea. A estátua é uma “coisa”, e em certo sentido o mármore de que ela é feita não se alterou em relação ao que era quando parte de um bloco ou quando parte do conteúdo de uma pedreira. Nós não dizemos naturalmente que é a forma o que confere substancialidade, mas isso só ocorre porque a

hipótese atômica impregnou-se em nossa imaginação. Cada átomo, porém, sendo “coisa”, só o é por estar delimitado em relação ao conjunto, tendo assim também uma “forma”.

Chegamos agora a uma declaração nova que à primeira vista parece complexa. Lemos que a alma é a forma do corpo. Claro é, aqui, que “forma” não é o mesmo que “aspecto”. De como a alma é a forma do corpo voltarei a me ocupar em breve; por ora, observarei somente que, no sistema de Aristóteles, ela é aquilo que faz do corpo *uma* coisa, com unidade de propósito e as características que associamos ao termo “organismo”. O propósito do olho é ver, mas ele não pode fazê-lo quando afastado de seu corpo. Na realidade, quem vê é a alma.

Talvez tenhamos a impressão, assim, de que “forma” é aquilo que confere unidade a certa porção de matéria e de que essa unidade é, em geral, senão sempre, teleológica. No final as contas, porém, “forma” é muito mais do que isso, e esse algo a mais é um tanto complexo.

Lemos que a forma de uma coisa é sua essência e substância primária. Embora os universais não sejam substanciais, as formas são. Quando um homem produz uma esfera de bronze, tanto a matéria quanto a forma já existiam; tudo o que ele faz é unir as duas: do mesmo modo como não faz o metal, o homem não faz a forma. Nem tudo tem matéria. Há coisas eternas e nessas não há matéria, exceção feita às que se movem no espaço. As coisas crescem em realidade ao adquirirem forma; matéria sem forma não passa de potencialidade.

A visão de que as formas são substâncias que existem independentemente da matéria em que se exemplificam parece expor Aristóteles aos argumentos que ele mesmo opõe às ideias platônicas. Segundo ele, a forma é muito diferente do universal, mas ambos possuem muitas características semelhantes. Lemos que a forma é mais real do que a matéria; eis uma reminiscência da realidade única das ideias. A mudança que Aristóteles opera na metafísica de Platão é menor do que ele faz parecer. Essa visão é adotada por Zeller, que sobre o problema da matéria e da forma diz:⁴

A explicação definitiva para a falta de clareza de Aristóteles ao tratar desse tema, porém, jaz em que ele só se emancipou pela metade da tendência platônica a hipostasiar ideias. As “Formas” tinham para ele, tanto quanto as “Ideias” para Platão, uma existência metafísica própria, responsável por condicionar todas as coisas individuais. E, por mais perspicaz que tenha sido ao compreender o nascimento das ideias a partir da experiência, continua sendo verdadeiro que tais ideias, em especial quando mais distantes da experiência e da percepção imediata, acabam por se converter de produto lógico do pensamento humano em pressentimento imediato de um mundo suprassensível, bem como em objeto, nesse sentido, de uma intuição intelectual.

Não vejo como Aristóteles poderia refutar essa crítica.

A única resposta que posso imaginar seria aquela segundo a qual duas coisas não poderiam ter a *mesma* forma. Se um homem faz duas esferas de bronze, diríamos, cada qual possui uma esfericidade específica, uma esfericidade que é substancial e particular, exemplo da “esfericidade” universal, mas não idêntica a ela. Não creio que a linguagem das passagens citadas possa dar respaldo a essa interpretação. Além disso, ela estaria suscetível à objeção de que, na visão de Aristóteles, a esfericidade particular seria incognoscível, enquanto é da essência de sua metafísica que as coisas, ao tornarem-se mais forma e menos matéria, vão se tornando também mais conhecíveis. Isso não está de acordo com o restante de suas visões, a menos que a forma possa corporificar-se em muitas coisas particulares. Caso dissesse que há tantas formas que exemplificam a esfericidade quanto há coisas esféricas, ele teria de modificar muito radicalmente a sua filosofia. Por exemplo, a visão de que uma forma é idêntica à sua essência é incompatível com a saída sugerida acima.

A doutrina da matéria e da forma em Aristóteles está vinculada à distinção entre potência e ato. A matéria bruta é a forma em potência; toda mudança é aquilo que deveríamos denominar “evolução”, no sentido de que, após a mudança, a coisa em questão possui mais forma do que antes. Aquilo que tem mais forma é considerado mais “real”. Deus é forma e realidade puras; nEle, portanto, não pode haver mudança. Veremos que essa doutrina é otimista e teleológica: o

universo, bem como tudo o que nele está contido, evolui continuamente para melhor.

O conceito de potência é conveniente em certas ocasiões, contanto que seja utilizado de modo a permitir-nos traduzir nossas declarações numa forma em que o conceito está ausente. “Um bloco de mármore é uma estátua em potencial” significa: “De um bloco de mármore, mediante atos oportunos, uma estátua é esculpida.” Quando, porém, a potência é utilizada como conceito fundamental e irredutível, sempre camufla um pensamento confuso. O emprego que Aristóteles lhe dá é um dos pontos negativos de seu sistema.

A teologia de Aristóteles é interessante e está intimamente vinculada ao restante de sua metafísica — com efeito, “teologia” é um dos nomes que “metafísica” recebe. (O livro que conhecemos com esse nome não foi intitulado dessa forma por ele.)

Existem, diz ele, três tipos de substância: aquelas que são sensíveis e perecíveis, aquelas que são sensíveis, mas não perecíveis, e aquelas que não são nem sensíveis, nem perecíveis. A primeira classe abarca as plantas e animais; a segunda inclui os corpos celestes (que para Aristóteles não passavam por mudança nenhuma, exceto o movimento); e a terceira compreende tanto a alma racional no homem quanto Deus.

O principal argumento em favor de Deus é a Causa Primeira: deve haver algo que origina o movimento, algo que é por si só imóvel, eterno, substância e ato. O objeto do desejo e o objeto do pensamento, diz Aristóteles, provocam assim o movimento, sem que estejam eles mesmos a se mover. Desse modo, Deus produz movimento por ser amado, enquanto todas as outras causas de moção operam ao se moverem (como a bola de bilhar). Deus é pensamento puro, pois pensamento é o que há de mais excelente. “A vida também cabe a Deus; com efeito, a atividade do pensamento é vida e Deus é essa atividade mesma; ademais, a atividade autodependente de Deus é vida excelente e eterna. Dizemos, portanto, que Deus é ser vivo, eterno e excelente, de modo que a vida e a duração contínua e eterna pertencem a Ele; de fato, isso é Deus” (1072^b).

Claro está, de acordo com o que foi dito, que há uma substância eterna, imóvel, distinta das coisas sensíveis. Também é evidente que tal substância não pode ter magnitude; é sem partes e indivisível. (...) Claro está, ademais, que é impassível e inalterável; com efeito, todas as demais mudanças são posteriores à mudança de lugar. (1073^a)

Deus não possui os atributos de uma Providência cristã, pois o ato de pensar em algo que não fosse perfeito, isto é, n'Ele mesmo, o privaria de Sua perfeição. “Deve ser em si mesmo que o pensamento divino pensa (visto tratar-se da mais excelente de todas as coisas), e tal pensamento é um pensamento sobre o pensamento” (1074^b). Devemos inferir que Deus não conhece a existência de nosso mundo sublunar. A exemplo de Spinoza, Aristóteles afirma que, embora os homens devam amar a Deus, é impossível a Deus amar os homens.

Deus não é *definível* como “motor imóvel”. Pelo contrário: considerações astronômicas levam à conclusão de que existem 47 ou 55 deles (1074^a). A relação entre esses motores imóveis e Deus não é esclarecida; com efeito, segundo a interpretação natural existiriam 47 ou 55 deuses. Após uma das passagens sobre Deus citadas acima, Aristóteles declara: “Não devemos ignorar a questão de saber se há uma só substância assim ou mais de uma”, e logo em seguida dá início ao argumento que culmina nos 47 ou 55 motores imóveis.

O conceito de motor imóvel é complexo. À mentalidade moderna, parece que a causa de uma mudança deve ser uma mudança anterior e que, se o universo foi um dia estático, deveria assim ter permanecido para sempre. Para compreendermos o que Aristóteles quer dizer, devemos levar em consideração suas afirmações sobre as causas. Em sua opinião, existem quatro tipos de causa, denominadas, respectivamente: material, formal, eficiente e final. Voltemos ao homem que esculpe uma estátua. A causa material da estátua é o mármore, a causa formal é a essência da estátua a ser produzida, a causa eficiente é o contato do cinzel com o mármore e a causa final é o fim que o escultor tem em vista. Na terminologia moderna, a palavra “causa” se restringiria à causa eficiente. O motor imóvel pode ser visto como causa final: confere

propósito à mudança, que em essência nada mais é do que uma evolução rumo à semelhança com Deus.

Disse eu que Aristóteles não teve temperamento profundamente religioso, mas isso só é veraz em parte. Talvez seja possível interpretar certo aspecto de sua religião com alguma liberdade, da seguinte maneira:

Deus existe eternamente enquanto pensamento puro, felicidade e autossatisfação completa, isento de qualquer propósito irrealizado. O mundo sensível, por sua vez, é imperfeito, mas possui vida, desejo, um tipo de pensamento impuro e ambição. Todas as coisas vivas têm, em maior ou menor grau, certa ciência de Deus, sendo impelidas à ação por admiração e amor a Ele. Desse modo, Deus é a causa final de toda atividade. A mudança consiste em dar forma à matéria, mas, no que diz respeito às coisas sensíveis, um substrato de matéria sempre permanece. Somente Deus consiste em forma sem matéria. O mundo evolui continuamente rumo a um grau mais elevado de forma, assemelhando-se assim, cada vez mais, a Deus. Todavia, esse é um processo que não pode ser concluído, visto ser impossível eliminar a matéria por inteiro. Temos aí uma religião de progresso e evolução, uma vez que a perfeição estática de Deus só move o mundo por meio do amor que os seres finitos por Ele sentem. Platão foi matemático; Aristóteles, biológico. Isso explica suas diferenças religiosas.

Essa, porém, seria uma visão unilateral da religião aristotélica. Também encontramos em Aristóteles o amor grego pela perfeição estática e a preferência pela contemplação em detrimento da ação. A doutrina da alma ilustra esse aspecto de sua filosofia.

Se Aristóteles apregou ou não alguma forma de imortalidade tem sido questão controversa entre os comentadores. Averróis, para quem a resposta é negativa, teve seguidores em países cristãos; os mais radicais foram denominados epicuristas, e Dante encontrou-os no inferno. Com efeito, a doutrina de Aristóteles é complexa e facilmente suscetível a incompreensões. Em *Sobre a alma*, ele afirma que a alma está presa ao corpo e ridiculariza a doutrina pitagórica da transmigração (407^b). Ao que parece, a alma perece junto com o corpo: “Segue-se, sem que disso

haja qualquer dúvida, que a alma é inseparável do corpo” (413^a). Todavia, logo em seguida se lê: “ou ao menos certas partes dela o são.” Corpo e alma se relacionam como matéria e forma: “a alma deve, portanto, ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo material que traz, em si, vida em potência. Entretanto, a substância é um ato, e assim a alma será o ato do corpo, conforme caracterizado acima” (412^a). A alma “é substância no sentido que corresponde à fórmula definitiva da essência de uma coisa. Isso significa que se trata do ‘quê essencial’ de um corpo desse tipo” (isto é, que tem vida) (412^b). A alma é o grau primeiro do ato de um corpo natural que possui vida em potência. O corpo assim descrito é um corpo organizado (412^a). Questionar se alma e corpo são um só é tão absurdo quanto questionar se a cera e a forma que o selo lhe confere são uma só coisa (412^b). A autoalimentação é a única capacidade psíquica que possuem as plantas (413^a). A alma é a causa final do corpo (414^a).

Na obra, Aristóteles distingue “alma” de “espírito”: o espírito é superior à alma e menos preso ao corpo. Após tratar da relação entre alma e corpo, ele diz: “O caso do espírito é distinto; parece-me que se trata de uma substância independente implantada na alma e que é impossível destruí-la” (408^b). E ainda: “Ainda carecemos de evidências a respeito do espírito ou da capacidade de pensar. Parece ser um tipo muito distinto de alma, diferenciando-se tanto quanto o que é eterno difere do perecível. É capaz de ter existência fora do contato com todas as outras faculdades psíquicas. A partir do que dissemos, claro está que cada parte da alma não pode ter existência independente, não obstante certas declarações feitas em contrário” (413^b). O espírito é a parte de nós que compreende a matemática e a filosofia; seus objetos são atemporais, e por conseguinte é visto também como atemporal. A alma é o que move o corpo e percebe os objetos sensíveis; caracteriza-se pela autoalimentação, pela sensação, pelo sentimento e pela mobilidade (413^b); ao espírito, porém, cabe a função mais nobre de pensar, a qual não possui qualquer relação com o corpo ou os sentidos. Como

consequência, o espírito pode ser imortal mesmo se o restante da alma não o for.

Para que compreendamos a doutrina aristotélica da alma, devemos recordar que a alma é a “forma” do corpo e que o aspecto espacial é um tipo de “forma”. O que há em comum entre alma e aspecto? Tenho a impressão de ser a atribuição de unidade a certa quantidade de matéria. A parte de um bloco de mármore que se tornará estátua ainda não está separada do resto do mármore; não se trata ainda de “coisa” e não possui ainda unidade. Depois de esculpida, a estátua tem unidade que deriva de sua forma. Ora, a característica essencial da alma, em virtude da qual dizemos que é “forma” do “corpo”, está no fato de fazer do corpo um todo orgânico, dotado de propósitos enquanto unidade. Um órgão isolado tem objetivos que são extrínsecos a si mesmo; o olho, quando sozinho, é incapaz de ver. Desse modo, muitas são as coisas que podem ser ditas de um animal ou de uma planta como um todo mas não de alguma de suas partes. É nesse sentido que a organização ou forma confere substancialidade. Aquilo que confere substancialidade a uma planta ou animal é denominado “alma” por Aristóteles. “Espírito”, porém, é algo distinto e não tão preso ao corpo; talvez seja parte da alma, mas somente uma minoria dos seres vivos o possui (415^a). O espírito, como especulação, não pode ser causa de movimento, uma vez que jamais pensa no que é praticável e jamais diz o que deve ser evitado ou almejado (432^b).

Uma doutrina semelhante, mas dotada de uma pequena diferença terminológica, é formulada na *Ética a Nicômaco*. Existem na alma um elemento racional e um irracional. A parte irracional divide-se em duas: em vegetativa, encontrada em tudo o que vive, inclusive nas plantas, e em apetitiva, verificável em todos os animais (1102^b). A vida da alma racional consiste na contemplação, que por sua vez constitui a felicidade plena do homem, não obstante seja impossível lográ-la por completo. “Uma vida assim seria demasiadamente elevada para o homem; com efeito, não é na medida em que é homem que viverá assim, mas na medida em que algo divino se faz presente nele; e isso é tão superior à

nossa complexa natureza quanto sua atividade é superior ao exercício do outro tipo de virtude [a virtude prática]. Se, portanto, a razão é divina em comparação com o homem, a vida que a tem como norte é divina em comparação com a vida humana. Porém, não devemos seguir o conselho dos que nos exortam a pensar em coisas humanas por sermos homens e em coisas mortais por sermos mortais; devemos, antes, almejar a imortalidade tanto quanto possível, bem como esforçarmo-nos para viver de acordo com o que há de melhor em nós; pois, ainda que seja isso pequeno em volume, muito maior é em força, e em valor supera tudo” (1177^b).

À luz dessas passagens, temos a impressão de que a individualidade — aquilo que distingue um homem do outro — diz respeito ao corpo e à alma irracional, enquanto a alma racional ou o espírito é divino e impessoal. Um homem gosta de ostras, e outro, de abacaxis; isso os diferencia. Quando, porém, pensam na tabuada de multiplicar, não há entre eles diferença alguma, contanto que pensem corretamente. O irracional nos separa, o racional nos une. Por conseguinte, a imortalidade do espírito ou da razão não é uma imortalidade pessoal de cada um, mas uma participação na imortalidade de Deus. Não parece que Aristóteles um dia acreditou na imortalidade *pessoal* tal qual apregoada por Platão e, depois, pelo cristianismo. Tudo o que achava era que os homens, na medida em que racionais, participam do divino, que é imortal. Cabe aos homens aumentar o elemento divino em sua natureza, e fazê-lo é a mais elevada de todas as virtudes. No entanto, se isso se realizasse por completo, cada qual deixaria de existir como pessoa isolada. Talvez essa não seja a única interpretação possível das palavras de Aristóteles, mas creio que seja a mais natural.

Notas

¹ The Greek Philosophers, vol. I, p. 285.

² Ética, 1170B.

³ Sobre a interpretação, 17^a.

⁴ Aristotle, vol. I, p. 204.

No *corpus* aristotélico, são três os tratados dedicados à ética, mas a autoria de dois deles costuma ser hoje atribuída a discípulos. A autenticidade da *Ética a Nicômaco* em geral permanece incontestada, mas mesmo nesse terceiro trabalho há um segmento (os Livros V, VI e VII) que muitos dizem ter sido obra de pupilos. Entretanto, ignorarei a questão controversa e tratarei todo o livro como se de autoria de Aristóteles.

Em linhas gerais, sua visão sobre a ética representa as opiniões que predominavam entre os homens educados e experimentados da época. Ao contrário das de Platão, elas não estão impregnadas de religiosidade mística e tampouco abarcam teorias heterodoxas, como aquelas formuladas na *República* ao tratar da propriedade e da família. Aqueles que não se encontram nem abaixo nem acima do nível dos cidadãos decentes e bem-comportados encontrarão na *Ética* uma exposição sistemática dos princípios pelos quais julgam que suas condutas devem ser reguladas. Os que exigirem algo mais ficarão decepcionados. O livro encanta aos homens respeitáveis de meia-idade e vem sendo por eles utilizado, de modo especial desde o século XVII, para reprimir o ardor e o entusiasmo dos jovens. Para alguém de emoções intensas, porém, ele provavelmente soará repulsivo.

O bem, lemos, é a *felicidade*, que por sua vez é uma atividade da alma. Aristóteles diz que Platão agiu bem ao dividir a alma em duas partes, uma racional, e a outra, irracional. A parte irracional se divide em vegetativa (encontrada até mesmo nas plantas) e apetitiva (encontrada

em todos os animais). A parte apetitiva pode ser racional em certa medida, caso em que os bens que busca são tais que a razão os aprova. Isso é essencial à exposição da virtude, pois em Aristóteles somente a razão é puramente contemplativa, sendo-lhe impossível realizar qualquer atividade prática sem o auxílio do apetite.

Dois são os tipos de virtude: *intelectuais* e *morais*, cada qual correspondendo a uma das duas partes da alma. As virtudes intelectuais resultam da instrução; as morais, do hábito. É papel do legislador tornar bons os cidadãos fomentando bons hábitos. Tornamo-nos justos ao praticarmos atos justos, e assim com todas as outras virtudes. Se formos obrigados a adquirir hábitos bons, crê Aristóteles, com o tempo encontraremos prazer ao agir bem. Vem à mente a fala de Hamlet à sua mãe:

Ar de virtude assume tu, se não a tens.
Pois o costume, que o juízo todo gasta,
Se é demônio, qual anjo nisso também é:
Ao que fez uso de ações boas, virtuosas,
Vestido novo ou uniforme também dá
Que traja bem.

Chegamos agora à famosa doutrina da mediocridade áurea. Toda virtude é meio-termo entre dois extremos, cada qual um vício. Demonstra-o o exame das várias virtudes. A coragem é meio-termo entre a covardia e a temeridade; a generosidade, entre a prodigalidade e a maldade; o amor-próprio, entre a vaidade e a humildade; a vivacidade de espírito, entre a bufonaria e a grosseria; a modéstia, entre a timidez e a falta de vergonha. Algumas virtudes não parecem se encaixar nesse esquema — a sinceridade, por exemplo. Aristóteles a toma como meio-termo entre a vanglória e a falsa modéstia (1108^a), mas isso só se aplica à sinceridade de alguém em relação a si mesmo. Não vejo como ela, em sentido mais amplo, possa se adequar a esse esboço. Certa feita, houve um prefeito que adotara a doutrina de Aristóteles; ao final de seu

mandato, fez um discurso em que disse ter tentado percorrer a tênue linha que separa a parcialidade da imparcialidade. A visão da sinceridade como meio-termo parece igualmente absurda.

As opiniões de Aristóteles a respeito de questões morais são sempre as que se convencionaram em seu tempo. Em alguns aspectos, diferem das opiniões de hoje, sobretudo quando alguma forma de aristocracia está envolvida. Nós acreditamos que os seres humanos, ao menos em teoria ética, possuem direitos iguais e que justiça subentende igualdade; Aristóteles, por sua vez, acredita que não é igualdade o que a justiça subentende, mas a justa proporção, a qual só às vezes é igualdade (1131^b).

A justiça de um amo ou de um pai é diferente da justiça de um cidadão, uma vez que o filho ou o escravo é propriedade e contra a própria propriedade não pode haver injustiça (1134^b). Quanto aos escravos, porém, a doutrina sofre leve modificação no que toca a possibilidade de haver amizade entre eles e o amo: “Nada há em comum entre ambos. O escravo é um instrumento vivo. (...) Enquanto escravo, portanto, não é possível travar com ele amizade. Na condição de homem, porém, a possibilidade existe; com efeito, parece haver certa justiça entre dois homens que partilham de um único sistema de leis ou que são partes de um mesmo acordo; por conseguinte, também pode haver amizade com ele enquanto é homem” (1161^b).

Um pai pode repudiar um filho perverso, mas um filho não pode repudiar seu pai, pois deve a ele mais do que poderia pagar-lhe — sobretudo a sua existência (1163^b). Em relações desiguais, é correto que o inferior ame o superior mais do que este ame aquele; afinal, todos devem ser amados em proporção a seu valor: esposas, filhos e súditos devem amar mais os maridos, pais e monarcas do que o contrário. Num bom casamento, “o homem administra de acordo com seu valor e com as matérias que lhe compete administrar, mas deixa para a mulher aquelas que a ela cabem” (1160^b). Ele não deve interferir no que compete à esposa; muito menos deve ela administrar o que é dele, como às vezes acontece quando se trata de uma herdeira.

Na concepção de Aristóteles, o melhor indivíduo é alguém muito diferente do santo cristão: ele deve ter amor-próprio e não subestimar os próprios méritos; deve também desprezar quem é digno de desprezo (1124^b). A descrição do homem altivo ou magnânimo¹ é interessantíssima por revelar como se diferenciam as éticas pagã e cristã e em que sentido Nietzsche estava certo ao tratar o cristianismo como uma moralidade de escravos.

O homem magnânimo, sendo ele o que merece mais, deve ser bom no mais alto grau; com efeito, o melhor homem sempre merece mais e o melhor de todos, o máximo. Por conseguinte, o homem verdadeiramente magnânimo deve ser bom. E a grandeza em toda virtude parece ser característica dele. Seria assaz inadequado ao magnânimo fugir do perigo, agitando as mãos à direita e à esquerda, ou injuriar outrem; com que finalidade, afinal, cometeria ele, a quem nada é grande, atos desventurosos? (...) A magnanimidade, por conseguinte, parece ser uma espécie de coroa das virtudes, uma vez que as torna maiores e não pode ser encontrada sem elas. Desse modo, é difícil ser magnânimo de fato, uma vez que é impossível sê-lo sem nobreza e bondade de caráter. São sobretudo as honras e desonras que interessam ao magnânimo. As honras que forem grandiosas e conferidas por homens bons, ele aceitará com satisfação modesta, acreditando receber o que lhe cabe ou ainda menos do que isso; ainda que não haja honra digna da virtude perfeita, ele a receberá porque nada há de maior que lhe possam oferecer. A honra que vem da gente vulgar, porém, oferecida por razões mesquinhas, ele desprezará ao máximo, dado não ser esta a que merece; e o mesmo com a desonra, que nesse caso seria injusta. (...) Poder e riqueza são desejáveis em nome da honra; e, para o homem a quem mesmo a honra é coisa pouca, todas as outras também o serão. Por essa razão os homens magnânimos são considerados desdenhosos. (...) Não correrá ele riscos mesquinhos, (...) mas apenas os grandes riscos; e, quando em perigo, não poupará a própria vida, ciente de que há situações em que ela de nada vale. Ademais, trata-se do tipo de homem que confere benefícios mas envergonha-se de recebê-los, pois aquilo é marca do homem superior, e isto, do inferior. Também dá como retribuição benefícios maiores, pois desse modo o benfeitor original, além de receber o que lhe cabe, ser-lhe-á também devedor. (...) É traço do homem magnânimo nunca ou quase nunca pedir, mas oferecer auxílio de bom grado e dignificar-se ante o que ocupa posição elevada, enquanto se comporta despretensiosamente com os de classe mediana; com efeito, é coisa difícil e nobre ser superior àqueles, mas fácil sê-lo entre estes, e uma atitude nobre para com os primeiros não é sinal de má educação, enquanto entre os humildes é tão vulgar quanto uma demonstração de força contra os fracos. (...) Ele também não deve dissimular seu ódio e seu amor, uma vez que esconder os próprios sentimentos, isto é, cuidar menos da veracidade do que daquilo que pensam os outros, é postura de covardes. (...) Fala ele o que bem entender

porque é desdenhoso e dado a revelar a verdade, exceto quando fala com ironia ao vulgo. (...) Tampouco é dado a admirações, pois para ele nada é grande. (...) Também não se presta a fofocas, pois jamais falará sobre si ou sobre outrem por não importar-lhe ser enaltecido nem culpar terceiros. (...) Ele é aquele que possuirá coisas belas e improfícuas em detrimento das profícuas e úteis. (...) Ademais, julga-se próprio do homem magnânimo o passo lento, a voz profunda e o falar equilibrado. (...) Eis, pois, o homem magnânimo; o que não lhe está à altura é indevidamente humilde e aquele que o supera é vaidoso. (1123^b-1125^a)

É de causar calafrios imaginar como seria o vaidoso.

Independentemente do que se diga do homem magnânimo, uma coisa é certa: não pode haver muitos como ele numa só comunidade. Não o digo apenas no sentido, genérico, de que provavelmente não existirão muitos virtuosos porque a virtude é difícil; o que quero dizer é que as virtudes do magnânimo dependem sobretudo de sua extraordinária posição social. Aristóteles considera a ética uma ramificação da política, e não surpreende, após os elogios que destina à altivez, que considere a monarquia a melhor forma de governo, e a aristocracia, a segunda melhor. Monarcas e aristocratas podem ser “magnânimos”, enquanto os cidadãos comuns seriam dignos de riso caso tentassem viver segundo os mesmos parâmetros.

Isso levanta uma questão que é em parte ética e, em parte, política. Podemos considerar moralmente satisfatória a comunidade que, por sua constituição essencial, limita o que há de melhor a uns poucos e exige que a maioria se contente com o que é menos desejável? Platão e Aristóteles dizem que sim, e Nietzsche concorda. Estoicos, cristãos e democratas acreditam que não. No entanto, há diferenças consideráveis no modo como o negam. Os estoicos e os primeiros cristãos têm a virtude como sumo bem e afirmam que as circunstâncias exteriores não podem impedir alguém de ser virtuoso; não há necessidade, portanto, de buscar um sistema social justo, visto que a injustiça só afeta questões de pouca importância. O democrata, por sua vez, costuma afirmar que os bens mais importantes são o poder e a propriedade, ao menos no que diz respeito à política; é-lhe impossível, portanto, concordar com um sistema social que seja injusto nesses aspectos.

A visão estoico-cristã exige uma concepção de virtude muito diferente da que é sustentada por Aristóteles, pois defende que é possível tanto ao escravo quanto ao senhor ser virtuoso. A ética cristã reprovava a altivez, considerada por Aristóteles como virtude, e enaltece a humildade, para ele um vício. As virtudes intelectuais, elevadas acima de todas as outras por Platão e Aristóteles, devem ser eliminadas da lista por completo a fim de que os pobres e humildes possam ser virtuosos como todos os outros. O papa Gregório Magno reprovou solenemente um bispo que ensinava a gramática.

A visão aristotélica segundo a qual a suma virtude é para poucos está logicamente vinculada à subordinação da ética à política. Se o objetivo é antes a boa comunidade, em detrimento do bom indivíduo, é possível que na boa comunidade uma tal subordinação exista. Numa orquestra, o primeiro violino é mais importante do que o oboé, não obstante ambos se façam necessários à excelência do todo. É impossível organizar uma orquestra dando a cada homem o que seria melhor na condição de indivíduo isolado. O mesmo se aplica ao governo de um grande Estado moderno, por mais democrático que seja. Ao contrário daquelas da Antiguidade, a democracia moderna confere grande poder a certos indivíduos escolhidos — presidentes ou primeiros-ministros —, dos quais exige méritos que não são esperados do cidadão comum. Se não estiverem pensando em termos religiosos ou políticos, as pessoas provavelmente concordarão que o bom presidente merece mais honras do que o bom pedreiro. Numa democracia, ninguém espera que o presidente seja como o homem magnânimo de Aristóteles, mas não obstante é preciso que se distinga do cidadão comum e que tenha certos méritos convenientes a seu cargo. Esses méritos próprios talvez não sejam considerados “éticos”, mas isso se dá porque usamos o adjetivo em sentido mais limitado do que aquele empregado por Aristóteles.

Como resultado do dogma cristão, a distinção entre moral e outros méritos se tornou mais aguda do que em tempos gregos. Possui mérito o homem que é grande poeta, grande compositor ou grande pintor, mas esses não são méritos *morais*; não o julgamos mais virtuoso por possuí-

los, nem achamos que isso torna mais fácil sua ida para o céu. O mérito *moral* só se refere aos atos da vontade, isto é, à escolha certa entre várias ações *possíveis*.² Ninguém pode me culpar por não ter escrito uma ópera, visto que não sei como fazê-lo. A perspectiva ortodoxa declara que, sempre que duas ações são possíveis, a consciência me diz qual é a correta, e escolher a outra é pecar. A virtude nada mais é do que evitar o pecado; não se trata de algo positivo. Não há por que esperar que um homem educado seja *moralmente* melhor do que um inculto ou mais inteligente do que um tolo. Assim, muitos méritos de enorme importância social são eliminados do âmbito da ética. Em seu uso moderno, o adjetivo “antiético” possui abrangência muito mais restrita do que o adjetivo “indesejável”. É indesejável ser parvo, mas não antiético.

Muitos filósofos modernos, porém, não aceitaram essa visão da ética. Segundo eles, seria necessário definir o bem antes de dizer que nossas ações deveriam ser aquelas que tendem a realizá-lo. Esse ponto de vista se assemelha mais ao de Aristóteles, para quem felicidade é o bem. É verdade que só o filósofo tem acesso à suma felicidade, mas para Aristóteles isso não constitui objeção.

As teorias éticas podem ser divididas em duas classes: as que veem a virtude como fim e as que a veem como meio. No geral, Aristóteles é da opinião de que as virtudes são meios que conduzem a um fim, que é a felicidade. “Sendo, pois, o fim aquilo que almejamos, e os meios aquilo sobre o que deliberamos e decidimos, as ações referentes aos meios devem estar de acordo com a escolha e devem ser voluntárias. Ora, o exercício das virtudes tem relação com os meios” (1113^b). Todavia, há ainda outro sentido em que a virtude diz respeito à finalidade das ações: “O bem humano é a atividade da alma segundo a virtude numa vida completa” (1098^a). Creio que ele diria que as virtudes intelectuais são fins, mas as virtudes práticas, apenas meios. Os moralistas cristãos afirmam que, embora costumem ser boas as consequências das ações virtuosas, elas não são *tão* boas como as ações virtuosas mesmas, as quais devem ser estimadas por si só e não segundo seus efeitos. Por

outro lado, aqueles que têm o prazer como bem encaram as virtudes como meros meios. Qualquer definição de bem, salvo aquela que o equipara à virtude, chegará à mesma conclusão: a de que as virtudes são meios que conduzem a bens que delas diferem. Como vimos, nesse aspecto Aristóteles concorda, embora não totalmente, com os que julgam que primordial à ética é definir o bem e que a virtude deve ser caracterizada como a ação que tende a produzi-lo.

A relação da ética com a política levanta outra questão ética de considerável importância. Dado que o bem que deveria almejar a ação correta é o bem de toda a comunidade — ou, no final das contas, de toda a raça humana —, esse bem social seria a soma dos bens desfrutados pelos indivíduos ou algo que pertence essencialmente ao todo, e não a suas partes? Podemos ilustrar o problema valendo-nos de uma analogia com o corpo humano. Os prazeres são associados sobretudo às diferentes partes do corpo, mas nós os encaramos como se pertencessem à pessoa inteira; podemos desfrutar de um cheiro agradável, mas sabemos que, sozinho, o nariz seria incapaz de fazê-lo. Analogamente, alguns defendem que, numa comunidade organizada com rigor, existem excelências que pertencem ao todo, mas não a uma parte específica. Caso sejam metafísicos, podem afirmar, qual fez Hegel, que cada qualidade boa é um atributo do universo como um todo; no entanto, em geral acrescentarão que é menos equivocado atribuir o bem a um Estado do que a um indivíduo. Em termos lógicos, essa visão pode ser formulada da forma que segue. Podemos atribuir a um Estado vários predicados que não podem ser atribuídos a seus membros isolados — o fato de ser populoso, extenso, poderoso *etc.* A perspectiva em questão inclui os predicados éticos nessa classe e diz que eles só pertencem aos indivíduos por derivação. Um homem pode pertencer a um Estado populoso ou a um Estado bom, mas ele mesmo, dizem, não é nem bom nem populoso. Essa visão, muito adotada por filósofos alemães, não é aquela de Aristóteles, salvo talvez, em certa medida, no que diz respeito à sua concepção de justiça.

Uma parte considerável da *Ética* se ocupa do exame da amizade, o qual inclui todas as relações que envolvem afeto. A amizade perfeita só é possível entre os bons. Além disso, ninguém pode ser amigo de muita gente. Não convém a um indivíduo ter amizade com gente de posição mais elevada, exceto caso tenha também virtude superior, o que justificará o respeito que lhe é demonstrado. Vimos que, em relações desiguais — como aquelas entre marido e mulher e entre pai e filho —, o superior deve ser mais amado. É impossível ser amigo de Deus, dado que Ele não pode amar-nos. Aristóteles examina se o homem pode ser amigo de si mesmo e conclui que isso só é possível caso se trate de um homem bom; homens perversos, afirma, muitas vezes odeiam a si próprios. O homem bom deve amar a si mesmo, mas com nobreza (1169^a). Amigos oferecem consolo nos momentos de desgraça, mas não é legítimo fazê-los infelizes buscando sua comiseração, como fazem as mulheres e os afeminados (1171^b). Além disso, não é apenas nos momentos de desgraça que eles são desejáveis, pois o homem feliz necessita de amigos com quem possa partilhar sua alegria. “Ninguém escolheria o mundo inteiro se lhe fosse posta a condição de permanecer só, uma vez que o homem é criatura política e é de sua natureza viver com os outros” (1169^b). Tudo o que é dito sobre a amizade é razoável, mas não há uma palavra sequer que fuja do senso comum.

Aristóteles demonstra mais uma vez seu bom senso quando da análise do *prazer*, por Platão tratado de modo um tanto ascético. No sentido em que Aristóteles o emprega, prazer é diferente de felicidade, ainda que não possa existir felicidade sem ele. São três, em sua opinião, os pontos de vista referentes ao prazer: (1) aquele segundo o qual nunca é bom; (2) aquele segundo o qual alguns são bons, mas a maioria não; (3) aquele segundo o qual o prazer é bom, mas não é o que há de melhor. Ele rejeita a primeira declaração afirmando que a dor é indubitavelmente ruim, e assim o prazer deve ser bom. De maneira muito acertada, afirma também que é absurdo dizer que o homem pode ser feliz na angústia: certo grau de ventura exterior se faz necessário à felicidade. Aristóteles descarta ainda a visão de que todos os prazeres

são corpóreos; tudo tem em si algo de divino e, portanto, a capacidade de alcançar prazeres mais elevados. Os bons homens sentem prazer se não estiverem desgraçados, e Deus está sempre gozando de um prazer simples e único (1152-1154).

Há, num segmento posterior do livro, outro exame do prazer que não está inteiramente de acordo com o que foi dito anteriormente. Lemos ali que existem prazeres ruins, mas que não são prazeres para as pessoas boas (1173^b); que talvez os prazeres sejam de tipos diferentes (ibid.); e que os prazeres são bons ou maus dependendo das atividades a que estejam vinculados (1175^b). Há coisas que são mais estimadas do que o prazer; ninguém se contentaria em passar toda a vida com o intelecto de uma criança, ainda que seja prazeroso fazê-lo. Cada animal tem um prazer próprio, e o do homem está relacionado à razão.

Isso culmina na única doutrina no livro que não se resume ao senso comum. A felicidade se encontra na atividade virtuosa, e a felicidade perfeita jaz na melhor delas, que é contemplativa. A contemplação é preferível à guerra, à política ou a qualquer outra carreira prática porque se concilia com o ócio, essencial à felicidade. A virtude prática só oferece um tipo secundário de felicidade; a felicidade suprema está no exercício da razão, pois a razão, mais do que qualquer outra coisa, é o homem. O homem não pode ser *plenamente* contemplativo, mas, na medida em que é, compartilha da vida divina. “A atividade de Deus, que ultrapassa todas as outras em bem-aventurança, deve ser contemplativa.” De todos os seres humanos, o filósofo é o que possui atividade mais divina, sendo portanto o mais feliz e o melhor:

Aquele que exercita e cultiva a razão parece estar em melhor estado de espírito e ser mais caro aos deuses. Com efeito, se os deuses têm, como se pensa, qualquer interesse pelos afazeres humanos, seria sensato que se deleitassem com o que é melhor e mais afim a si mesmos [isto é, a razão] e que recompensassem os que o amam e honram, ocupando-se assim das coisas que lhes são caras e agindo tanto com retidão quanto com nobreza. É manifesto que todos esses atributos pertencem sobretudo ao filósofo. Desse modo, é ele o mais caro aos deuses. Supostamente, aquele que o é será o mais feliz, de modo que também assim o filósofo será mais feliz do que qualquer outro. (1179^a)

Essa passagem é praticamente a peroração da *Ética*; os poucos parágrafos que se seguem fazem a transição para a política.

Tentemos definir agora o que devemos pensar acerca dos méritos e deméritos da *Ética*. Ao contrário de muitos dos temas tratados pelos filósofos gregos, a ética não viu nenhum avanço claro no sentido em que veem as descobertas averiguadas; nada na ética é *conhecido* em sentido científico. Desse modo, não há razões para que um tratado antigo a ela dedicado seja inferior a um moderno em qualquer aspecto. Quando Aristóteles fala sobre astronomia, podemos afirmar com toda a certeza que se equivoca; quando se ocupa da ética, porém, nada nesse sentido pode ser dito. Em linhas gerais, são três as perguntas que podemos formular acerca da ética de Aristóteles ou de qualquer outro filósofo: (1) é internamente consistente? (2) É consistente com as outras visões do autor? (3) Fornece, às perguntas éticas, respostas que estão de acordo com nossos sentimentos éticos? Se a resposta à primeira ou à segunda pergunta for negativa, o filósofo em questão cometeu algum equívoco intelectual; se negativa for a resposta da terceira, não temos o direito de dizer que errou: podemos apenas declarar que não nos agrada.

Examinemos cada uma dessas três perguntas no contexto da teoria ética enunciada em *Ética a Nicômaco*.

(1) Como um todo, o livro é consistente, exceto em certos aspectos de pouca importância. A doutrina de que o bem é felicidade e a felicidade consiste na atividade bem-sucedida é satisfatoriamente elaborada. Embora desenvolvida com enorme engenho, a teoria de que toda virtude é meio-termo entre dois extremos não é tão feliz, uma vez que não se aplica à contemplação intelectual, considerada a melhor de todas as atividades. É possível, porém, defender que a doutrina do meio-termo só deve ser aplicada às virtudes práticas, e não às do intelecto. Talvez a posição do legislador, para tomarmos outro ponto de vista, seja um tanto ambígua. Ele deve lograr que as crianças e jovens tenham por hábito ações boas que, no final, farão que sintam prazer na virtude e com que ajam virtuosamente sem a necessidade de imposições legais. É óbvio que o legislador também pode levar os jovens a hábitos *maus*; para que isso

não ocorra, deve possuir toda a sabedoria do guardião platônico. Se ocorrer, porém, o argumento de que a vida virtuosa é agradável sucumbirá. Mas talvez esse problema pertença mais à política do que à ética.

(2) A ética de Aristóteles é toda consistente com a sua metafísica. Na realidade, suas teorias metafísicas são elas mesmas expressões de um otimismo ético. Ele acredita na importância científica das causas finais, o que subentende a crença em que o propósito pauta o desenvolvimento do universo. Acha que, em sua maioria, as mudanças acarretam o aumento da organização ou forma, e as ações virtuosas são basicamente aquelas que favorecem essa tendência. É verdade que boa parte de sua ética prática não é particularmente filosófica, mas antes o resultado da observação dos afazeres humanos; contudo, embora possa ser independente de sua metafísica, essa parte de sua doutrina não a contradiz.

(3) Quando comparamos os gostos éticos de Aristóteles com os nossos, descobrimos em primeiro lugar uma aceitação da desigualdade que ao sentimento moderno parece repugnante. Não apenas inexiste objeção à escravidão ou à superioridade dos maridos e pais com relação às esposas e filhos; também se afirma que o que é melhor é essencialmente destinado a poucos — aos homens magnânimos e aos filósofos. A maioria dos homens, parece, não passa de instrumento para a produção de um punhado de governantes e sábios. Kant defendeu que cada ser humano é um fim em si, e isso pode ser visto como expressão da perspectiva introduzida pelo cristianismo. Todavia, há na visão kantiana uma dificuldade lógica, uma vez que ela não fornece instrumentos para que se alcance uma decisão quando os interesses de dois homens se opõem. Se cada qual é um fim em si, como chegaremos a um princípio que determine quem deve ceder? Um tal princípio deve estar relacionado à comunidade, e não ao indivíduo. No sentido mais amplo da palavra, deverá ser um princípio de “justiça”. Bentham e os utilitaristas interpretam “justiça” como “igualdade”: quando os interesses de dois homens são incompatíveis, a atitude correta é aquela

que gera maior felicidade total, independentemente de quem a desfrute ou de como for partilhada. Se mais é dado ao melhor e menos ao pior, isso ocorre porque, em longo prazo, a felicidade geral aumenta quando recompensada a virtude e punido o vício, e não porque uma doutrina ética elementar diz que o bom merece mais do que o mau. “Justiça”, segundo esse ponto de vista, consiste em considerar somente a quantidade de felicidade envolvida, sem favorecer nenhuma pessoa ou classe em detrimento de outra. Os filósofos gregos, entre os quais Platão e Aristóteles, possuem uma concepção de justiça diferente, ainda hoje muito difundida. Eles acreditavam — originalmente, com base na religião — que cada coisa ou pessoa possui esfera própria, sendo “injusto” violá-la. Alguns homens, dados o seu caráter e suas aptidões, têm esfera maior do que outros, e não há injustiça nenhuma no ato de desfrutarem um quinhão maior de felicidade. Essa visão é dada como certa por Aristóteles, mas suas raízes na religião primitiva, manifestas como eram nos filósofos precedentes, deixaram de ser claras em seus escritos.

Quase não se encontra em Aristóteles aquilo que podemos chamar de benevolência ou filantropia. Os sofrimentos da humanidade, na medida em que esteve ciente deles, não o comovem; intelectualmente, Aristóteles os toma como males, mas não há evidências de que lhe causem tristeza, exceto quando os sofredores são seus amigos.

Em linhas mais gerais, há na *Ética* uma pobreza emocional que não encontramos em filósofos precedentes. Há uma vaidade e uma despreocupação indevidas nas especulações aristotélicas sobre os afazeres humanos; tudo aquilo que faz com que os homens se interessem apaixonadamente uns pelos outros parece esquecido. Mesmo sua exposição da amizade é tépida. Ele não dá sinal nenhum de que vivenciara qualquer uma daquelas experiências que dificultam a preservação da lucidez; os aspectos mais profundos da vida moral lhe parecem desconhecidos. Pode-se afirmar que Aristóteles deixa de fora toda a esfera da experiência humana que se refere à religião. O que ele tem a dizer é aquilo que será útil a homens despreocupados e de paixões

fracas; nada disso importa aos que estão possuídos por um deus ou um demônio, tampouco para aquele cuja desgraça exterior o leva ao desespero. Por essa razão, tenho para mim que sua *Ética*, não obstante a fama de que desfruta, carece de importância intrínseca.

Notas

¹ Em sentido literal, a palavra grega significa “de alma grande” e é costumeiramente traduzida como “magnânimo”, mas a tradução Oxford diz “altivo”. Nenhum dos dois termos expressa muito bem, em seu sentido moderno, o que Aristóteles quis dizer, mas prefiro a palavra “magnânimo” e a empreguei em lugar de “altivo” na citação acima, cuja fonte é a tradução Oxford.

² É verdade que Aristóteles diz o mesmo (1105^a), mas em sua leitura as consequências não têm tão grande alcance quanto na interpretação cristã.

A *Política* de Aristóteles é interessante e importante: interessante por revelar os preconceitos comuns aos gregos instruídos da época; importante por ser fonte de muitos princípios que permaneceram influentes até o final do medievo. Não acredito haver nela o que possa ter utilidade prática para o estadista de hoje, mas muito do que diz esclarece os conflitos travados nas diferentes partes do mundo helênico. Nada é dito sobre os métodos de governo dos Estados estrangeiros. É bem verdade que encontramos alusões ao Egito, à Babilônia, à Pérsia e a Cartago, mas com a exceção do que se diz sobre Cartago elas são bastante superficiais. Alexandre não tem seu nome mencionado; também não há nada sobre a radical transformação que ele operava no mundo. Todo o exame diz respeito às cidades-estados, e não há previsão de sua obsolescência. Em virtude de sua divisão em cidades independentes, a Grécia era um laboratório de experiências políticas, mas nada a que tais experimentos tivessem relevância existiu desde a época de Aristóteles até o surgimento das cidades italianas na Idade Média. Em muitos sentidos, a experiência a que Aristóteles recorre é mais relevante para o mundo comparativamente moderno do que para qualquer outro que tenha existido ao longo dos 1.500 anos posteriores à redação da obra.

Há, episodicamente, muitos comentários divertidos, e de alguns podemos nos ocupar antes de passarmos à teoria política. Lemos que Eurípides, quando na corte de Arquelaus, rei da Macedônia, foi acusado de ter mau hálito por um certo Decâmnico. Para apaziguar sua fúria, o

rei permitiu-lhe que flagelasse o acusador, e assim o fez. Passados muitos anos, Decâmnico participou de uma conspiração bem-sucedida para matar o rei, mas nessa época Eurípides já era morto. Lemos também que as crianças devem ser concebidas no inverno, quando o vento vem do norte; que a indecência deve ser cautelosamente evitada, uma vez que “palavras vergonhosas conduzem a atos vergonhosos”; e que a obscenidade jamais deve ser tolerada, exceto nos templos, onde a lei admite até mesmo a ribaldaria. Não se deve casar muito novo, pois nesse caso os filhos serão fracos e afeminados, as esposas se tornarão dissolutas e os maridos verão tolhido seu crescimento. O momento certo para o casamento é aos 37 anos para os homens e aos 18 para as mulheres.

Lemos como Tales, ridicularizado por sua pobreza, comprou em parcelas todos os lagares de oliva, cobrando então taxas para permitir seu uso exclusivo — tudo para demonstrar que os filósofos *podem* fazer fortuna e que, se permanecem pobres, é porque têm algo mais importante em que pensar do que a riqueza. Nada disso, porém, é coisa importante; é hora de ocuparmo-nos de temas mais sérios.

O livro começa assinalando a importância do Estado: trata-se do tipo mais elevado de comunidade, o qual tem como ambição o sumo bem. Na ordem do tempo, a família vem primeiro; ela se alicerça sobre as duas relações basilares: homem e mulher, senhor e escravo, ambas naturais. Várias famílias unidas formam uma aldeia; várias aldeias, um Estado, contanto que a combinação seja grande o bastante para ser autossuficiente. O Estado, embora posterior à família no tempo, é superior a ela — e mesmo ao indivíduo — em virtude de sua natureza. Afinal, “o que cada coisa é quando desenvolvida em plenitude nós denominamos sua natureza”, e a sociedade humana, quando integralmente desenvolvida, é um Estado, sendo o todo superior às partes. O conceito que aqui subjaz é o de *organismo*: lemos que, quando o corpo é destruído, cada uma das mãos deixa de sê-lo. Por conseguinte, a mão deve ser definida de acordo com seu propósito — o de segurar —, o qual só pode ser realizado quando ela está vinculada a um corpo vivo. De

maneira semelhante, um indivíduo não pode satisfazer seu objetivo se não fizer parte de um Estado. Aquele que fundou o Estado, diz Aristóteles, foi o maior dos benfeitores; com efeito, sem *lei* o homem é o pior dos animais, e a existência da lei depende do Estado. O Estado não é uma mera sociedade voltada ao comércio e à prevenção de crimes: “A finalidade do Estado é a boa vida. (...) Ademais, o Estado é a união das famílias e aldeias numa vida perfeita e autossuficiente, isto é, uma vida feliz e honrável” (1280^b). “Uma sociedade política existe em prol das ações nobres, e não como mero companheirismo” (1281^a).

Uma vez que é composto o Estado de lares e que cada lar consiste numa família, é pela família que o exame da política deve ter início. O grosso deste exame diz respeito à escravidão, pois na Antiguidade os escravos eram sempre vistos como parte da família. A escravidão é conveniente e correta, mas o escravo deve ser *naturalmente* inferior ao senhor. Já no nascimento, alguns são destinados à sujeição, e outros, ao governo; o homem que por natureza não pertence a si mesmo, mas a outro, é escravo por natureza. Os escravos não devem ser gregos, mas de uma raça inferior e menos vigorosa (1255^a e 1330^a). Os animais domésticos são melhores quando governados pelo homem, e o mesmo acontece com aqueles que são naturalmente inferiores quando governados pelos superiores. Pode-se questionar se a prática de tornar escravos os prisioneiros de guerra é justificada; o poder, por conduzir à vitória, parece sinal de virtude superior, mas esse nem sempre é o caso. Todavia, a guerra é justa quando travada contra homens que, embora devam por natureza ser governados, não se submeterão (1256^b); nesse caso, subentende-se que seria correto tornar escravos os conquistados. Isso parece suficiente para escusar todo e qualquer conquistador que já passou pela Terra; afinal, nação nenhuma admitirá que deve ser governada por natureza, e a única prova das intenções da natureza deve advir do resultado da guerra. Em toda guerra, portanto, os vencedores estão certos, e os vencidos, errados. Que satisfatório!

Em seguida se dá um exame do comércio que exerceu forte influência sobre a casuística escolástica. Dois usos podem ser dados a uma coisa:

um próprio e o outro impróprio. Um sapato, por exemplo, pode destinar-se ao uso próprio de ser calçado ou ao impróprio, ao ser negociado. Segue-se que há certa degradação do sapateiro, que deve negociar seus sapatos a fim de sobreviver. Lemos que a venda a varejo não é parte natural da arte de acumular riqueza (1257^a). A forma natural de fazê-lo está no gerenciamento hábil da casa e da terra. Há limite para a riqueza obtida dessa maneira, mas não há para a do comércio. O comércio tem que ver com o *dinheiro*, mas a riqueza não é a aquisição de moeda. A riqueza que deriva do comércio é odiada com justiça, dada que é inatural. “A espécie mais odiada — e com a maior das razões — é a usura, que gera lucro a partir do dinheiro por si só, e não de seu objeto natural. Com efeito, o dinheiro foi concebido para ser empregado no comércio, mas não para multiplicar-se com juros. (...) De todas as formas de acumular riqueza, é essa a menos natural” (1258).

O que se originou dessa declaração pode ser lido em *A religião e o surgimento do capitalismo*, de Tawney. No entanto, ainda que sua história seja confiável, o viés de seu comentário tende ao que é pré-capitalista.

“Usura” se refere a *todo* empréstimo com juros, e não apenas aos que têm juros exorbitantes. Desde os tempos helênicos até hoje, a humanidade — ou ao menos seu quinhão mais desenvolvido do ponto de vista econômico — tem se dividido entre devedores e credores; aqueles censuram os juros, estes os aprovam. Na maioria das vezes, os proprietários de terra foram os devedores, e os homens dedicados ao comércio, os credores. Com poucas exceções, a visão dos filósofos coincidiu com os interesses pecuniários de suas classes. Os filósofos gregos pertenciam à classe dos proprietários de terra ou eram por eles empregados; por conseguinte, reprovavam os juros. Os filósofos medievais eram clérigos, e a propriedade da Igreja consistia sobretudo em terras; assim, não havia razões para retificar a opinião de Aristóteles. Sua objeção à usura foi reforçada pelo antissemitismo, uma vez que o capital mais fluido era judaico. Clérigos e barões tinham suas brigas — às vezes assaz amargas; no entanto, uniam-se ambos contra o perverso

judeu que, concedendo-lhes empréstimo em tempos de péssima colheita, acreditava merecer alguma recompensa por sua parcimônia.

Com a Reforma, a situação mudou. Muitos dos protestantes mais fervorosos eram homens de negócios, para os quais emprestar dinheiro com juros tinha crucial importância. Como consequência, os juros foram legitimados — primeiro por Calvino e depois por outros teólogos protestantes. Por fim, viu-se a Igreja Católica forçada a fazer o mesmo, uma vez que as velhas proibições não se adequavam ao mundo moderno. Os filósofos, cuja renda advém do investimento das universidades, têm defendido os juros desde que deixaram de ser clérigos e, assim, de ter também qualquer relação com a posse de terras. Em cada estágio, abundaram argumentos teóricos em favor da opinião economicamente conveniente.

A Utopia de Platão é criticada por Aristóteles de várias maneiras. Há, em primeiro lugar, a interessantíssima observação de que ela confere demasiada unidade ao Estado, o que faria dele um indivíduo. Em seguida, encontramos o tipo de objeção à abolição da família que todo leitor naturalmente levanta. Platão acredita que, apenas por darem o título de “filho” a todos os que têm idade para sê-lo, os homens nutrirão por toda a massa os sentimentos que têm em relação a seus descendentes verdadeiros — e o mesmo acontece com o título de “pai”. Aristóteles, por sua vez, afirma que o que pertence à maioria recebe menor cuidado e que, se os “filhos” forem comuns a muitos “pais”, serão negligenciados por todos. É melhor ser primo na realidade do que “filho” em sentido platônico; o projeto de Platão tornaria o amor insípido. Em seguida encontra-se o curioso argumento que diz que, por ser virtuoso abster-se do adultério, seria uma pena que um sistema social abolisse essa virtude e o vício correlato (1263^b). Então se pergunta: se as mulheres pertencerem à coletividade, quem administrará a casa? Certa feita, escrevi um ensaio, intitulado “Arquitetura e sistema social”, em que assinalei que todos aqueles que combinam comunismo e abolição da família advogam também casas coletivas para um grande número de pessoas, com cozinhas, salas de jantar e quartos infantis

partilhados. Esse sistema pode ser descrito como mosteiros sem celibato. Trata-se de algo essencial aos planos de Platão, mas decerto não é mais impossível do que muitas outras coisas que ele recomenda.

O comunismo de Platão aborrece Aristóteles, uma vez que poderia conduzir ao ódio contra os preguiçosos e ao tipo de querela comum entre correligionários. Seria melhor que cada qual cuidasse da própria vida. A propriedade deveria ser privada, mas as pessoas também deveriam ser instruídas na benevolência de modo a permitirem que seu uso fosse em grande medida comum. A benevolência e a generosidade são virtudes, mas se tornam impossíveis sem a propriedade privada. Por fim, vemos que, se os planos de Platão fossem bons, já teriam sido concebidos por outra pessoa.¹ Não concordo com Platão, mas, se há algo que poderia me levar a fazê-lo, seriam os argumentos que Aristóteles lhe opõe.

Como vimos ao tratarmos da escravidão, Aristóteles não crê na igualdade. Admitida, porém, a sujeição de escravos e mulheres, resta ainda saber se todos os *cidadãos* devem ser politicamente iguais. Alguns homens, diz ele, julgam que isso é desejável, dado que todas as revoluções desencadeiam a regulação da propriedade. Aristóteles rejeita esse argumento, afirmando que os maiores crimes se devem antes ao excesso do que à falta; homem nenhum se torna tirano para deixar de sentir frio.

Um governo é bom quando almeja o bem de toda a comunidade e mau quando só se preocupa consigo mesmo. Há três boas classes de governo: a monarquia, a aristocracia e o governo constitucional (ou politeia); três são também as más: a tirania, a oligarquia e a democracia. Há ainda várias formas mistas intermediárias. Observa-se que os governos bons e maus se definem de acordo com as qualidades éticas dos detentores do poder, e não segundo a forma da constituição. Isso, no entanto, só é verdadeiro em parte. A aristocracia é o governo dos homens de virtude, a oligarquia é o governo dos ricos, e Aristóteles não considera virtude e riqueza sinônimos precisos. O que ele afirma, de acordo com a doutrina da mediocridade áurea, é que uma competência

moderada tem mais chances de se associar à virtude: “A humanidade não adquire ou preserva a virtude com o auxílio de bens exteriores, mas conquista bens externos por meio da virtude e da felicidade; e a felicidade, consista ela no prazer, na virtude ou em ambos, com maior frequência se acha entre os de espírito e caráter mais cultivados, dotados de moderada quantidade de bens exteriores, do que entre aqueles que os possuem em quantidade inútil, mas carecem de qualidades superiores” (1323^{a-b}). Desse modo, há diferença entre o governo dos melhores (aristocracia) e o governo dos mais ricos (oligarquia), visto que os melhores provavelmente só possuirão fortunas módicas. Há também, entre democracia e politeia, diferenças que se encontram além da esfera ética do governo, pois aquilo que Aristóteles denomina “politeia” conserva certos elementos oligárquicos (1293^b). Entre monarquia e tirania, porém, a única diferença é ética.

Aristóteles é enfático ao distinguir oligarquia e democracia segundo a condição econômica do grupo governante: há oligarquia quando os ricos governam sem levar em consideração os pobres, enquanto na democracia o poder está nas mãos dos necessitados, que desprezam os interesses dos ricos.

A monarquia é melhor do que a aristocracia e a aristocracia é melhor do que a politeia. Pior, porém, é a corrupção dos melhores, e assim a tirania é pior do que a oligarquia, e a oligarquia, pior do que a democracia. Desse modo, Aristóteles alcança sua qualificada defesa da democracia: uma vez que os governos existentes são ruins, entre os governos existentes as democracias tendem a ser o que há de melhor.

Em muitos aspectos, o conceito grego de democracia foi mais radical do que o nosso; Aristóteles afirma, por exemplo, que eleger magistrados é oligárquico, sendo democrático designá-los à sorte. Em democracias radicais, a assembleia dos cidadãos estava acima da lei e decidia cada questão de maneira independente. As cortes atenienses eram compostas de um grande número de cidadãos escolhidos à sorte, sem o auxílio de qualquer jurista; é evidente, portanto, que estavam suscetíveis à influência da eloquência ou da paixão partidária. Quando a democracia é

criticada, devemos compreender que é esse o tipo de coisa que se tem em mente.

Há um longo exame das causas da revolução. Na Grécia, as revoluções eram tão frequentes quanto há pouco na América Latina, e assim Aristóteles possuía uma fecunda experiência a que poderia recorrer. A causa principal estava no conflito de oligarcas e democratas. A democracia, diz o filósofo, nasce da opinião de que homens igualmente livres devem ser iguais em todos os aspectos; a oligarquia, do fato de que os homens que são superiores em algum aspecto reivindicam demais. Ambas possuem uma espécie de justiça, mas não a melhor possível. “Por conseguinte, sempre que seu quinhão no governo não está de acordo com as ideias preconcebidas, as duas partes instigam a revolução” (1301^a). Os governos democráticos são menos propensos a revoluções do que as oligarquias, uma vez que os oligarcas podem se desentender entre si. Os oligarcas parecem ter sido gente de vigor; lemos que, em algumas cidades, faziam um juramento: “Serei inimigo do povo e perpetrarei, contra eles, todo mal de que for capaz.” Os reacionários de hoje não são tão francos.

Os três elementos necessários para impedir a revolução são as propagandas do governo na educação, o respeito pela legislação mesmo nas menores coisas e a justiça na lei e na administração, isto é, a “igualdade segundo a proporção e que cada qual desfrute do que lhe cabe” (1307^a, 1307^b, 1310^a). Aristóteles parece nunca ter percebido a dificuldade que “igualdade segundo a proporção” representa. Caso se trate da verdadeira justiça, deve ser essa uma proporção de *virtude*. Ora, medir a virtude é difícil e questão de controvérsia partidária. Na prática política, portanto, a virtude tende a ser medida de acordo com a renda; a distinção entre aristocracia e oligarquia que Aristóteles tenta traçar só é possível onde existe uma nobreza hereditária bem-estabelecida. Não obstante, uma grande classe de ricos não nobres terá de ser admitida ao poder tão logo venha a existir, a fim de que não instigue nenhuma revolução. As aristocracias hereditárias não podem mais conservar seu poder, exceto onde a terra é praticamente a única fonte de riqueza. Toda

a desigualdade social é, em longo prazo, desigualdade de renda. Isso é parte do argumento em prol da democracia: a tentativa de lograr uma “justiça proporcional” fundamentada em qualquer mérito diferente da riqueza certamente sucumbirá. Os defensores da oligarquia fingem acreditar que renda é proporcional a virtude; o salmista afirmou jamais ter visto homem de retidão suplicar pão; e Aristóteles acredita que os homens bons adquirem precisamente a renda que lhes cabe — nem muito, nem pouco. Todas essas visões, porém, são absurdas. Todo tipo de “justiça” que difira da igualdade absoluta recompensará, na prática, alguma qualidade muito distinta da virtude, devendo portanto ser condenada.

Há uma interessante seção dedicada à tirania. O tirano deseja riquezas; o rei, honra. O tirano tem mercenários como guardas; o rei, cidadãos. Os tiranos são em sua grande maioria demagogos, chegando ao poder com promessas de proteger o povo contra os notáveis. Em tom ironicamente maquiavélico, Aristóteles explica o que um tirano deve fazer para conservar-se no comando. Ele deve impedir a ascensão de qualquer um que tenha méritos excepcionais, recorrendo, caso necessário, à execução ou ao assassinato. Deve proibir refeições em comum, clubes e qualquer educação capaz de fomentar sentimentos hostis. Não deve haver assembleias ou debates literários. O tirano deve impedir as pessoas de conhecerem bem umas as outras e obrigá-las a viver em público às suas portas. Deve valer-se de espiões, como as detetives de Siracusa. Deve semear rixas e empobrecer seus súditos, bem como fazer com que se ocupem de grandes obras, como fizera o rei do Egito ao ordenar a construção das pirâmides. Ele deve dar poder a mulheres e escravos, convertendo-os em informantes. Deve travar guerras para que seus súditos tenham o que fazer e sempre desejem um líder (1313^{a-b}).

É triste notar que, de todas as que traz o livro, essa é a passagem que mais se adequa aos dias de hoje. Aristóteles conclui que não há maldade grande demais para um tirano. No entanto, diz, há ainda outro método

de preservar a tirania: sendo moderado e parecendo religioso. Ele não define qual dos métodos tem mais probabilidade de funcionar.

Há um longo raciocínio que busca provar que a conquista de estrangeiros não é a finalidade do Estado, o que revela que muitos adotavam o ponto de vista imperialista. É verdade, porém, que existe uma exceção: a conquista de “escravos naturais” é correta e justa. Segundo a perspectiva de Aristóteles, isso justificaria as guerras travadas contra os bárbaros, mas não contra os gregos, pois grego nenhum é “escravo natural”. Em geral, guerra é apenas meio, e não fim; uma cidade isolada, para a qual a conquista é impossível, pode ainda assim ser feliz; Estados que vivem no isolamento não precisam ser inativos. Deus e o universo são ativos mesmo sendo-lhes impossível conquistar estrangeiros. A felicidade que o Estado deve buscar, portanto, não obstante a guerra possa logr  -la, não deve *ser* a guerra, mas as atividades pacíficas.

Isso conduz à pergunta: quão grande o Estado deve ser? Lemos que as cidades grandes jamais são bem governadas, uma vez que não    possível ordenar grandes multidões. O Estado deve ser grande o bastante para tornar-se mais ou menos autossuficiente, mas não grande demais para o governo constitucional. Deve ser pequeno o bastante para que as pessoas conheçam o caráter umas das outras, sob o risco de não haver justiça nas elei  es e a  es judiciais. O território deve ter extensão que possa ser contemplada por inteiro desde o topo de uma montanha. Lemos que deve ser autossuficiente (1326^b) e que deve ter comércio por exporta  o e importa  o (1327^a), o que parece inconsistente.

Aos homens que trabalham para sobreviver não deve ser conferida cidadania. “Os cidadãos não devem ter a vida do artesão ou do comerciante, pois trata-se, esta, de vida ignóbil e hostil à virtude.” Tampouco devem ser lavradores, visto que o ócio lhes    necessário. Ademais, enquanto os cidadãos devem ser donos de propriedade, os lavradores devem ser escravos de uma raça diferente (1330^a). Lemos que as raças do norte são impetuosas; as do sul, inteligentes. Desse modo, os escravos devem ter origem meridional, dado ser inconveniente que sejam

impetuosos. Somente os gregos são tanto impetuosos quanto inteligentes; seu governo é melhor do que o dos bárbaros, e caso se unissem ser-lhes-ia possível governar o mundo (1327^b). Caberia aqui alguma alusão a Alexandre, mas nada é dito.

No que diz respeito ao tamanho dos Estados, Aristóteles comete, em diferente escala, o mesmo erro cometido por muitos liberais modernos. O Estado deve ser capaz de defender-se na guerra — e, se alguma cultura liberal conseguir sobreviver, deve defender-se sem grandes dificuldades. Qual a extensão ideal daquele que o fizer é questão que depende da técnica da guerra e da indústria. Nos tempos de Aristóteles, a cidade-estado estava obsoleta porque não pudera defender-se contra a Macedônia. Atualmente, como há pouco se provou,² a Grécia como um todo está obsoleta nesse mesmo sentido, a Macedônia inclusa. Defender a independência completa da Grécia ou de qualquer país pequeno é hoje tão fútil quanto defender a independência completa de uma cidade cujo território pode ser visto por inteiro desde um ponto elevado. Não é possível haver independência verdadeira sem que o Estado ou a aliança em questão seja forte o suficiente para repelir, por conta própria, as tentativas de conquista estrangeira. Nada menor que a combinação de Estados Unidos e Império Britânico satisfará tal exigência; talvez mesmo essa seja uma unidade pequena demais.

O livro — que na forma que temos parece não ter sido concluído — tem fim com o exame da educação. A educação, é claro, destina-se apenas às crianças que se tornarão cidadãos; os escravos podem aprender artes úteis como a culinária, mas estas não fazem parte da formação. O cidadão deve moldar-se à forma do governo sob o qual vive, e assim faz diferença se a cidade em questão é oligárquica ou democrática. Em seu exame, porém, Aristóteles supõe que todos os cidadãos participarão do poder político. As crianças devem aprender o que é útil, mas não vulgarizante; não devem assimilar, por exemplo, qualquer habilidade que deforme o corpo ou lhes possibilite ganhar dinheiro. Devem praticar atividade física de maneira moderada, mas não ao ponto de lograrem talento profissional; os jovens que treinam para os jogos olímpicos têm a

saúde prejudicada, do que dá mostra o fato de aqueles que venceram quando novos dificilmente vencerem quando homens-feitos. As crianças devem aprender a desenhar para que possam estimar as pinturas e esculturas que expressam ideias morais. Podem aprender a cantar e tocar instrumentos, mas apenas na medida em que isso lhes permita desfrutar criticamente da música, e nunca a ponto de se tornarem executores hábeis; homem livre nenhum, afinal, tocaria ou cantaria sem estar bêbado. Naturalmente, não obstante a utilidade de tais artes, devem aprender a ler e a escrever. O objetivo da educação, contudo, é antes a “virtude” do que a utilidade. O que Aristóteles entende por “virtude” nos foi esclarecido na *Ética*, à qual frequentemente se refere.

Os pressupostos fundamentais de Aristóteles na *Política* são muito diferentes daqueles que encontramos em qualquer autor moderno. O objetivo do Estado, segundo ele, é produzir cavalheiros dotos — homens que combinam a mentalidade aristocrática com o amor pelo saber e pelas artes. Foi na Atenas de Péricles que essa combinação existiu em sua forma mais perfeita, mas isso só ocorreu entre os abastados, e não entre a população como um todo. Seu esmorecimento teve início nos anos derradeiros do estadista. Destituído de cultura, o populacho voltou-se contra os amigos de Péricles que eram dados a defender os privilégios dos ricos por meio da traição, de assassinatos, do despotismo ilegal e outros métodos não muito cavalheirescos. Após a morte de Sócrates, a intolerância da democracia ateniense diminuiu e Atenas continuou a ser o centro da cultura antiga, mas o poder político passou a residir alhures. Ao longo da Antiguidade tardia, poder e cultura em geral estiveram separados: o poder, nas mãos de soldados brutos; a cultura, com gregos impotentes, muitas vezes escravos. Isso só se aplica em parte aos tempos áureos de Roma, mas é precisamente o que ocorreu antes de Cícero e depois de Marco Aurélio. Após a invasão bárbara, os “cavalheiros” passaram a ser os bárbaros do norte, e os homens de cultura, os sutis clérigos do sul. Essa situação perdurou mais ou menos até o Renascimento, quando os leigos começaram a adquirir cultura. Do Renascimento em diante, a concepção grega do governo realizado por

cavalheiros doutos tornou-se aos poucos predominante, alcançando seu auge no século XVIII.

Várias forças deram fim a tudo isso. Em primeiro lugar, a democracia tal qual corporificada na Revolução Francesa e depois. Como no período que se seguiu a Péricles, os cavalheiros doutos tiveram de defender seus privilégios contra o populacho, e nesse processo acabaram deixando de ser ou cavalheiros, ou doutos. Uma segunda causa foi a ascensão do industrialismo, a qual trouxe consigo uma técnica científica muito diferente da cultura tradicional. A terceira razão foi a educação popular, que conferia a capacidade de ler e escrever, mas não cultura; isso permitiu que um tipo novo de demagogo praticasse um novo tipo de propaganda, como visto nas ditaduras.

Tanto para o bem quanto para o mal, portanto, os dias do cavalheiro douto se foram.

Notas

¹ Cf. o discurso do Nécio em Sydney Smith: “Se a proposta é sã, tê-la-ia negligenciado o saxão? Tê-la-ia ignorado o dinamarquês? Teria escapado à sabedoria do normando?” (Cito de memória.)

² Isso foi escrito em maio de 1941.

A influência de Aristóteles, enorme em diversos campos diferentes, alcançou seu ponto mais alto na lógica. Na Antiguidade tardia, quando Platão ainda reinava na metafísica, Aristóteles já era, na lógica, autoridade reconhecida, conservando a posição ao longo de todo o medievo. Apenas no século XIII é que os filósofos cristãos lhe conferiram supremacia também na metafísica. Essa supremacia foi em grande parte perdida após o Renascimento, mas aquela referente à lógica perdurou. Mesmo hoje, todos os professores católicos de filosofia, bem como muitos outros, ainda rejeitam obstinadamente as descobertas da lógica moderna, aderindo com estranha determinação a um sistema que é sem dúvidas tão antiquado quanto a astronomia ptolemaica. Isso torna difícil ser historicamente justo com Aristóteles. Sua influência atual é tão hostil ao pensamento claro que é difícil lembrar quão avançado ele esteve em relação a seus predecessores (inclusive Platão) ou quão admirável sua obra lógica ainda seria caso estivesse em estágio de progresso contínuo, e não permanecesse (como na verdade esteve) num beco sem saída, seguida por mais de dois mil anos de estagnação. Ao lidar com os predecessores de Aristóteles, não preciso lembrar o leitor de que eles não são verbalmente inspirados; por conseguinte, é possível enaltecê-los por suas capacidades sem subscrever a todas as suas doutrinas. Aristóteles, por sua vez, é ainda um campo de batalha, em especial na lógica; assim, não é possível tratá-lo com um espírito puramente histórico.

O que Aristóteles fez de mais importante na lógica encontra-se em sua doutrina do silogismo. Silogismo é o raciocínio que consiste em três partes: uma premissa maior, uma premissa menor e uma conclusão. Há silogismos de vários tipos, e cada qual possui um nome atribuído pelos escolásticos. O mais popular é chamado “Bárbara”:

Todos os homens são mortais (premissa maior).

Sócrates é homem (premissa menor).

Logo, Sócrates é mortal (conclusão).

Ou:

Todos os homens são mortais.

Todos os gregos são homens.

Logo, todos os gregos são mortais.

(Aristóteles não diferencia essas duas formas, o que, como veremos, é um erro.)

Outras formas são:

Nenhum peixe é racional; todos os tubarões são peixes; logo, nenhum tubarão é racional. (Esse silogismo é chamado “Celarent”.)

Todos os homens são racionais; alguns animais são homens; logo, alguns animais são racionais. (Esse é chamado “Darií”.)

Nenhum grego é negro; alguns homens são gregos; logo, alguns homens não são negros. (Esse é chamado “Ferio”.)

Esses quatro silogismos formam a “primeira figura”; Aristóteles acresce uma segunda e uma terceira, às quais os escolásticos adicionaram uma quarta. Já se demonstrou como diversos recursos podem reduzir as três últimas figuras à primeira delas.

De uma única premissa, muitas conclusões podem ser retiradas. De “alguns homens são mortais”, podemos inferir que “alguns mortais são homens”. Segundo Aristóteles, isso também pode ser deduzido de “todos os homens são mortais”. De “nenhum deus é mortal” inferimos que “nenhum mortal é deus”, mas de “alguns homens não são gregos” não se segue que “alguns gregos não são homens”.

À parte as inferências mencionadas, Aristóteles e seus seguidores achavam que toda inferência dedutiva, quando enunciada com rigor, é silogística. Desse modo, ao formularmos todos os tipos válidos de silogismo e explicarmos cada raciocínio sugerido de maneira silogística, seria possível evitar todas as falácias.

Esse sistema representa o começo da lógica formal e, como tal, foi em igual medida importante e admirável. Se considerado, porém, como seu fim, e não como princípio, sujeita-se a três tipos de crítica, referentes:

- (1) Aos defeitos formais do próprio sistema.
- (2) À supervalorização do silogismo quando comparado com outras formas de raciocínio dedutivo.
- (3) À supervalorização da dedução como forma de raciocínio.

Sobre cada um desses itens há algo a ser dito.

(1) *Os defeitos formais.* Começemos com as declarações segundo as quais “Sócrates é homem” e “todos os gregos são homens”. É necessário traçar, entre ambas, uma distinção que a lógica aristotélica não traça. A declaração “todos os gregos são homens” é em geral interpretada como se implicasse que os gregos existem; sem essa implicação, determinados silogismos de Aristóteles não são válidos. Tomemos este exemplo:

Todos os gregos são homens; todos os gregos são brancos; logo, alguns homens são brancos.

Isso só é válido caso existam gregos. Se porventura eu dissesse que

todas as montanhas douradas são montanhas; todas as montanhas douradas são douradas; logo, algumas montanhas são douradas,

minha conclusão seria falsa, embora as premissas sejam, em certo sentido, verdadeiras. Para sermos explícitos, devemos portanto dividir a declaração “todos os gregos são homens” em duas: uma dizendo que “existem gregos” e a outra, que, “se algo é um grego, esse algo é um homem”. A segunda declaração é puramente hipotética e não dá a entender que existem gregos.

A declaração “todos os gregos são homens”, portanto, tem forma muito mais complexa do que a declaração “Sócrates é homem”. “Sócrates é homem” tem “Sócrates” como sujeito, mas “todos os gregos são homens” não tem como sujeito “todos os gregos”, pois nada há referente a “todos os gregos” na declaração “existem gregos” ou na declaração “se algo é um grego, esse algo é um homem”.

Esse erro puramente formal foi fonte de muitos equívocos na metafísica e na teoria do conhecimento. Examinemos o estado de nosso conhecimento em relação às proposições “Sócrates é mortal” e “todos os homens são mortais”. Para averiguar a veracidade de “Sócrates é mortal”, a maioria de nós se contenta em recorrer a testemunhos; para que um testemunho seja confiável, porém, deve ele remeter-nos a alguém que tenha conhecido Sócrates e o tenha visto morto. Esse único fato observado — o corpo morto de Sócrates —, junto com o conhecimento de que aquela pessoa era alguém chamado Sócrates, é suficiente para nos assegurar que Sócrates é mortal. No caso de “todos os homens são mortais”, entretanto, o problema é diferente. Nosso conhecimento das proposições genéricas é questão difícilima. Às vezes, elas são apenas verbais: sabe-se que “todos os gregos são homens” porque nada é denominado “um grego” se não for homem. Declarações genéricas como essa podem ser averiguadas mediante o uso do dicionário; elas não nos revelam, sobre o mundo, nada mais do que o modo como as palavras são utilizadas. No entanto, “todos os homens são mortais” não é declaração que pertence a essa classe; não há nada

logicamente autocontraditório num homem imortal. Nós acreditamos na proposição por razões indutivas, uma vez que não há nenhum caso bem-documentado de alguém que tenha vivido mais do que (digamos) 150 anos; isso, porém, só faz com que a proposição seja provável, e não certa. Ela não será certa enquanto existirem homens vivos.

Erros metafísicos foram cometidos graças à suposição de que “todos os homens” é sujeito de “todos os homens são mortais” no mesmo sentido em que “Sócrates” é sujeito de “Sócrates é mortal”. Desse modo, era possível afirmar que, de certa forma, “todos os homens” designa um ente de tipo semelhante àquele designado por “Sócrates”. Isso fez com que Aristóteles dissesse que uma espécie é, em certo sentido, uma substância. Ele é cauteloso ao qualificar tal declaração, mas seus seguidores, de modo especial Porfírio, não demonstraram tanto cuidado.

Outro erro que Aristóteles comete em virtude desse equívoco é o de achar que o predicado de um predicado pode ser predicado do sujeito original. Se digo: “Sócrates é grego, todos os gregos são humanos”, Aristóteles acredita que “humano” é predicado de “grego” enquanto “grego” é predicado de Sócrates, e “humano” é evidentemente predicado de “Sócrates”. A verdade, porém, é que “humano” não é predicado de “grego”. A distinção entre nomes e predicados — ou, em linguagem metafísica, entre particulares e universais — é, portanto, turva, o que traz consequências desastrosas para a filosofia. Numa dessas confusões resultantes, afirma-se que uma classe com um só membro é idêntica a esse membro mesmo. Isso impossibilitou que se formulasse uma teoria correta sobre o número *um* e culminou em intermináveis séries de teorias metafísicas ruins sobre a unidade.

(2) *Supervalorização do silogismo*. O silogismo é apenas um tipo de raciocínio dedutivo. Na matemática, que é inteiramente dedutiva, ele quase nunca ocorre. É bem verdade que seria possível reescrever raciocínios matemáticos em forma silogística, mas isso seria assaz artificial e não os tornaria mais convincentes. Tomemos, como exemplo, a aritmética. Se, ao comprar mercadorias que valem dezesseis xelins e três peniques, ofereço uma libra como pagamento, que troco devo

receber? Enunciar essa soma simples em forma de silogismo seria absurdo e acabaria por dissimular a natureza real do raciocínio. Por outro lado, há na lógica inferências não silogísticas, como: “Um cavalo é um animal, logo a cabeça de um cavalo é a cabeça de um animal.” Na realidade, entre as deduções válidas os silogismos são poucos e não desfrutam de qualquer prioridade lógica. A tentativa de dar destaque ao silogismo na dedução enganou os filósofos quanto à natureza do raciocínio matemático. Kant, que percebeu que a matemática não é silogística, concluiu que ela utiliza princípios extralógicos, mas que seriam tão certos quanto os da lógica. Embora à sua maneira, Kant se deixou enganar por seu respeito a Aristóteles tanto quanto seus predecessores.

(3) *Supervalorização da dedução*. Em geral, os gregos davam mais importância à dedução como fonte de conhecimento do que os filósofos modernos. Aristóteles, nesse aspecto, falhou menos do que Platão; ele reconheceu repetidas vezes a importância da indução e dedicou atenção considerável a uma questão: como conhecemos as primeiras premissas das quais a dedução deve partir? Não obstante, em sua teoria do conhecimento ele se assemelhou a outros gregos e atribuiu à dedução indevida proeminência. Estaremos de acordo com a afirmação segundo a qual o sr. Smith (por exemplo) é mortal, e podemos dizer livremente que o sabemos porque sabemos também que todos os homens são mortais. Entretanto, o que de fato sabemos não é que “todos os homens são mortais”; sabemos algo como “todos os homens nascidos há mais de 150 anos são mortais, e o mesmo se aplica a quase todos os homens nascidos há mais de cem anos”. É por isso que achamos que o sr. Smith há de morrer. No entanto, esse raciocínio é antes uma indução do que uma dedução. É menos convincente do que esta e gera apenas uma probabilidade, não uma certeza; por outro lado, porém, possibilita um conhecimento *novo*, o qual a dedução é incapaz de fornecer. Todas as inferências importantes que se encontram fora do campo da lógica e da matemática pura são indutivas, e não dedutivas; as únicas exceções são o

direito e a teologia, cujos princípios primeiros advêm de um texto inquestionável, isto é, de códigos legislativos ou das Escrituras.

Além dos *Analíticos anteriores*, cujo foco é o silogismo, existem outros escritos lógicos de Aristóteles que têm considerável importância para a história da filosofia. Um deles é o pequeno tratado acerca das *Categorias*. O neoplatônico Porfírio dedicou à obra um comentário que exerceu influência notável sobre a filosofia do medievo, mas por ora devemos ignorá-lo e nos limitar a Aristóteles.

O que exatamente se entende por “categoria”, tanto em Aristóteles quanto em Kant e Hegel, confesso jamais ter sido capaz de entender. De minha parte, não creio que o termo tenha sido útil à filosofia como expressão de alguma ideia clara. As categorias, em Aristóteles, são dez: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, hábito, estado, ação e paixão. A única definição dada para o termo “categoria” é: “expressões que não possuem, sob aspecto nenhum, significação composta” — ao que se segue a lista fornecida acima. Isso parece querer dizer que toda palavra cujo sentido não é composto pelo significado de outras palavras significa uma substância, uma quantidade *etc.* Não lemos qualquer indício do princípio que pautara a compilação das dez categorias.

“Substância” é, primariamente, aquilo que não pode nem ser predicado de um sujeito nem estar presente nele. Diz-se que algo “está presente num sujeito” quando é incapaz de existir sem ele, embora não o integre. Os exemplos dados são o fragmento de conhecimento gramatical existente no espírito e certa brancura que possa se encontrar no corpo. Nesse sentido primário, substância é uma coisa, uma pessoa ou um animal. Em outro sentido, porém, uma espécie ou um gênero — “homem” ou “animal”, por exemplo — também podem ser denominados substâncias. Esse sentido secundário, que parece indefensável, abriu as portas para que autores futuros desenvolvessem uma metafísica de péssima qualidade.

Os *Analíticos posteriores* se dedicam sobretudo à questão que deve inquietar toda e qualquer teoria dedutiva: como as primeiras premissas

são obtidas? Dado que a dedução deve partir de algum ponto, devemos iniciar por algo não provado, conhecido de outra forma que não por meio da demonstração. Não apresentarei a teoria de Aristóteles em seus detalhes, uma vez que ela depende da noção de *essência*. Uma definição, diz ele, é a declaração da natureza essencial de uma coisa. A noção de essência será parte íntima de toda filosofia realizada desde Aristóteles até os tempos modernos. Trata-se, em minha opinião, de uma noção confusa, mas sua relevância histórica exige que lhe dediquemos algumas palavras.

Ao que parece, por “essência” de uma coisa se entendia “aquelas de suas propriedades que não podem se alterar sem que ela perca sua identidade”. Sócrates às vezes está feliz, às vezes está triste; às vezes está sadio, às vezes está doente. Uma vez que tais propriedades podem mudar sem que ele deixe de ser Sócrates, elas não fazem parte de sua essência. Ao mesmo tempo, considera-se da essência o fato de Sócrates ser homem — muito embora não o admitam os pitagóricos, que creem na transmigração. Na realidade, a questão da “essência” diz respeito ao uso das palavras. Nós empregamos o mesmo nome, em diferentes ocasiões, para designar ocorrências bastante distintas que consideramos manifestações de uma única “coisa” ou “pessoa”. No entanto, isso não passa de uma conveniência verbal. A “essência” de Sócrates, portanto, consiste naquelas propriedades em cuja ausência não devemos usar o nome “Sócrates”. A questão é puramente linguística: uma *palavra* pode ter essência, mas uma *coisa*, não.

O conceito de “substância”, a exemplo daquele conferido à “essência”, é um deslocamento para a metafísica de algo que não passa de conveniência linguística. Ao descrevermos o mundo, julgamos conveniente caracterizar certo número de ocorrências como acontecimentos da vida de “Sócrates” e certo número de ocorrências como acontecimentos da vida do “sr. Smith”. Isso nos faz pensar que “Sócrates”, ou “sr. Smith”, denota algo que perdura ao longo de alguns anos e que de alguma forma é mais “sólido” e “real” do que os acontecimentos que lhe sucedem. Se Sócrates está doente, julgamos que

nas outras ocasiões está bem, e assim o ser de Sócrates independe de sua enfermidade, enquanto a doença necessita de que alguém esteja enfermo. Todavia, embora Sócrates não precise estar doente, *algo* deve ocorrer para que se possa dizer que ele existe. Por conseguinte, Sócrates não é mais “sólido” do que as coisas que lhe acontecem.

O conceito de “substância”, quando levado a sério, jamais está isento de dificuldades. Presume-se que uma substância é o sujeito das propriedades e algo diferente de todas elas. No entanto, quando suprimimos as propriedades e tentamos imaginar a substância por si só, descobrimos que nada resta. Em outras palavras: o que distingue uma substância de outra? Não é a diferença das propriedades, pois, segundo a lógica da substância, essa diferença pressupõe a diversidade numérica entre as substâncias em questão. Duas substâncias, portanto, devem ser *simplesmente* duas, sem que sejam distinguíveis em si mesmas. Como, então, chegaremos a descobrir que *são* duas?

“Substância”, na verdade, é tão somente um modo conveniente de reunir acontecimentos em feixes. O que podemos saber sobre o sr. Smith? Quando olhamos para ele, vemos um padrão de cores; quando o ouvimos falar, escutamos uma série de sons. Acreditamos que, como nós, ele tem pensamentos e sentimentos. Mas o que é o sr. Smith além de todas essas ocorrências? Um mero gancho imaginário do qual as ocorrências supostamente pendem. Na realidade, elas têm tanta necessidade de um gancho quanto o solo tem necessidade de um elefante que nele repouse. Todos podem ver, no caso análogo de uma região geográfica, que uma palavra como “França” (digamos) não passa de uma conveniência linguística e que não há uma *coisa* chamada “França” que esteja além de suas várias partes. O mesmo se aplica ao “sr. Smith”: trata-se de um nome coletivo referente a uma série de ocorrências. Se o tomássemos como algo mais, ele designaria um elemento completamente incognoscível, e portanto desnecessário à expressão do que conhecemos.

“Substância”, em suma, é um equívoco metafísico ocasionado pela transferência, à estrutura do mundo, da estrutura de frases compostas

por um sujeito e um predicado.

Concluo que as doutrinas aristotélicas de que temos nos ocupado neste capítulo são inteiramente falsas, exceção feita à teoria formal do silogismo, que é irrelevante. Todo aquele que deseja aprender lógica hoje perderá tempo caso se ponha a ler Aristóteles ou algum de seus discípulos. Não obstante, os escritos lógicos aristotélicos revelam grande destreza, e teriam sido úteis à humanidade caso aparecessem quando a originalidade intelectual ainda era ativa. Infelizmente, por terem sido redigidos no final do período criativo do pensamento grego, tais escritos acabaram sendo aceitos como dogmas. Quando a originalidade lógica enfim renasceu, um reinado de dois mil anos dificultara demasiadamente a destronização de Aristóteles. Durante todo o período moderno, praticamente todo avanço no campo da ciência, da lógica ou da filosofia teve de ser realizado contra a ferrenha oposição dos discípulos aristotélicos.

Meu objetivo, neste capítulo, é examinar dois livros de Aristóteles: o que tem como título *Física* e o que tem como título *Sobre o céu*. Ambos estão intimamente vinculados; o segundo retoma o raciocínio no ponto mesmo em que o primeiro o deixara. A influência de cada qual foi enorme, prevalecendo na ciência até a época de Galileu. Palavras como “quintessência” e “sublunar” derivam de teorias expressas nessas obras. Por conseguinte, é obrigação do historiador da filosofia estudá-las mesmo que não haja uma só frase, ali, que possa ser aceita à luz da ciência moderna.

Para compreendermos as visões de Aristóteles — bem como as visões da maioria dos gregos — acerca da física, precisamos entender seu fundo imaginativo. Todo filósofo, além do sistema formal que oferece ao mundo, possui ainda outro, mais simples, do qual pode não ter consciência. Se a tem, provavelmente percebe que tal sistema não servirá; esconde-o, portanto, e formula algo mais sofisticado, em que acredita porque se assemelha a seu sistema bruto, mas ao qual pede aceitação dos demais pois confia tê-lo enunciado de modo que não pode ser refutado. A sofisticação se dá mediante a refutação das refutações, mas isso jamais dará, por si só, resultado positivo: na melhor das hipóteses, isso revela que uma teoria *pode* ser verdadeira, e não que *deve* ser. O resultado positivo, independentemente de quão pouco o filósofo o perceba, deve-se a seus pressupostos imaginativos, isto é, àquilo que Santayana denomina “fé animal”.

Em relação à física, o fundo imaginativo de Aristóteles era muito diferente do fundo imaginativo do estudante moderno. Hoje em dia, o jovem começa pela mecânica, cujo nome por si só o faz recordar as máquinas. Está acostumado a automóveis e aviões; nem mesmo nos recônditos mais profundos de sua imaginação subconsciente ele acredita que um automóvel contém um cavalo em seu interior, ou ainda que um avião voa porque suas asas são aquelas de uma ave dotada de poderes mágicos. Os animais perderam sua importância nas imagens que fazemos do mundo. Nelas, o homem se encontra comparativamente sozinho como mestre de um ambiente material majoritariamente sem vida e amplamente subserviente.

Para o grego que tentava oferecer uma explicação científica do movimento, a visão puramente mecânica mal se afigurava como possibilidade, exceto no caso de homens de gênio como Demócrito e Arquimedes. Dois grupos de fenômenos pareciam importantes: os movimentos dos animais e os movimentos dos corpos celestes. Para o homem de ciência moderno, o corpo de um animal é uma máquina intrincada, dotada de estrutura físico-química demasiadamente complexa; toda descoberta nova consiste na redução do abismo que parece haver entre animais e máquinas. Para o grego, era mais natural assimilar os movimentos aparentemente sem vida aos dos animais. Uma criança ainda distingue os animais vivos de outras coisas em virtude do fato de poderem se movimentar sozinhos; para muitos gregos, em especial para Aristóteles, essa peculiaridade se apresentava como base de uma teoria física genérica.

Mas e quanto aos corpos celestes? Eles diferem dos animais em virtude da regularidade de seus movimentos, mas isso pode se dever apenas à sua perfeição superior. Todo filósofo grego, independentemente do que tenha vindo a pensar em sua vida adulta, aprendera na infância que o Sol e a Lua eram deuses; Anaxágoras foi acusado de impiedade por julgar que não estavam vivos. Era natural, ao filósofo que não mais conseguia considerar divinos os corpos celestes, achar que seus movimentos nasciam da vontade de um Ser Divino que nutria pela

ordem e pela simplicidade geométrica um amor helênico. Desse modo, a fonte final de todo movimento é a Vontade: na Terra, a Vontade caprichosa dos seres humanos e dos animais; no céu, a Vontade imutável do Artífice Supremo.

Não desejo insinuar que isso se aplica a cada detalhe do que Aristóteles tem a dizer. O que sugiro é que isso revela seu fundo imaginativo e representa o tipo de coisa cuja veracidade ele esperaria confirmar ao iniciar suas investigações.

Após essas considerações preliminares, examinemos o que ele de fato diz.

A física, em Aristóteles, é a ciência daquilo que os gregos denominavam *phusis* (ou *physis*), palavra que é traduzida como “natureza”, mas que não possui o sentido que atribuímos hoje ao termo. Nós ainda nos referimos à “ciência natural” e à “história natural”, mas “natureza”, não obstante seja termo um tanto ambíguo, raramente tem um sentido equivalente àquele atribuído ao termo *phusis*. *Phusis* dizia respeito ao crescimento; caso alguém diga que é da “natureza da glândula transformar-se em carvalho”, estará usando a palavra em sentido aristotélico. A “natureza” de algo, diz Aristóteles, é o seu fim, aquilo em prol do qual ela existe. Assim, a palavra possui implicação teleológica. Algumas coisas existem por natureza, e outras, por motivações diferentes. Animais, plantas e corpos (elementos) simples existem por natureza; eles possuem um princípio de movimento interno (a palavra traduzida como “movimento” ou “movimento” tem sentido mais amplo do que “locomoção”; além da ideia de locomoção, abarca também a mudança de qualidade ou tamanho). A natureza é a fonte do estar em movimento ou em repouso. As coisas “têm uma natureza” quando têm um princípio interno desse tipo. A expressão “segundo a natureza” se aplica a essas coisas e a seus atributos essenciais. (Foi esse ponto de vista que fez que “antinatural” passasse a exprimir censura.) A natureza se encontra antes na forma do que na matéria; o que é carne ou osso em potencial ainda não adquiriu natureza própria, e uma coisa é mais do que

é quando realizada à plenitude. Esse ponto de vista parece, todo ele, sugestão da biologia: a glândula é um carvalho “em potencial”.

A natureza pertence à classe de causas que operam para alcançar uma finalidade. Isso conduz ao exame da visão segundo a qual a natureza opera por necessidade e sem objetivo. Nesse ponto, Aristóteles examina ainda a sobrevivência do mais apto tal qual formulada por Empédocles. Trata-se de um equívoco, diz ele, porque as coisas ocorrem de maneira fixa, e, quando determinada série possui um fim, todos os estágios precedentes existem em vista dele. São “naturais” as coisas que, “mediante movimento contínuo, originado de um princípio interno, chegam a algum fim” (199^b).

Embora possa parecer admiravelmente adequada à explicação do crescimento de animais e plantas, essa concepção de “natureza” acabou por tornar-se um grande obstáculo ao progresso da ciência, bem como fonte de muito do que se fez de ruim na ética. Nesse último aspecto, ela ainda é daninha.

Lemos que o movimento é a realização daquilo que existe em potência. Essa visão, à parte seus outros defeitos, é incompatível com a relatividade da locomoção. Quando A se move relativamente a B, B se move relativamente a A, e não há sentido em dizer que um dos dois está em movimento enquanto o outro repousa. Quando um cão vai atrás de um osso, todos parecem concordar que o cachorro se move enquanto o osso permanece em repouso (até que seja pego) e que o movimento possui um objetivo: satisfazer a “natureza” do cão. Acontece, porém, que esse ponto de vista não pode ser aplicado à matéria morta e que, para os objetivos da física científica, nenhuma concepção de “fim” é útil, tampouco um movimento pode ser tratado senão como relativo.

Aristóteles rejeita o vazio que defendem Leucipo e Demócrito. Em seguida, passa a um exame bastante curioso do tempo. É possível, afirma, que digam que o tempo não existe porque é composto de passado e futuro, dos quais aquele já deixou de ser e este não existe ainda. Essa visão, porém, ele rejeita. O tempo, diz, é movimento que admite numeração. (Não fica claro por que ele julga a numeração

essencial.) É lícito questionar, continua, se o tempo poderia existir sem a alma, visto que nada há a ser contado sem alguém que o conte, e o tempo envolve numeração. Ao que parece, para ele o tempo consiste em determinado número de horas, dias ou anos. Algumas coisas, diz, são eternas no sentido de não se encontrarem no tempo; presume-se que esteja pensando nos números.

Sempre houve movimento e sempre haverá; com efeito, não pode existir tempo sem movimento, e todos, com a exceção de Platão, têm o tempo como incriado. Nesse ponto, os seguidores cristãos foram obrigados a discordar de Aristóteles, uma vez que a Bíblia nos diz que o universo teve um início.

A *Física* tem fim com o argumento em favor do motor imóvel, por nós abordado quando do exame da *Metafísica*. Existe um motor imóvel que provoca diretamente um movimento circular. O movimento circular é o fundamental, bem como o único que pode ser contínuo e infinito. O primeiro motor não tem partes nem magnitude e encontra-se na circunferência do mundo.

Chegando a essa conclusão, passamos aos céus.

O tratado *Sobre o céu* enuncia uma teoria agradável e simples. Aquilo que se encontra sob a Lua está sujeito à geração e à deterioração; da Lua para cima, tudo é incriado e indestrutível. A Terra, que é esférica, encontra-se no centro do universo. Na esfera sublunar, tudo é composto de quatro elementos: terra, água, ar e fogo; há, porém, ainda um quinto, presente na composição dos corpos celestes. O movimento natural dos elementos terrestres é retilíneo, enquanto o do quinto elemento é circular. Os céus são perfeitamente esféricos, e as regiões superiores são mais divinas do que as inferiores. As estrelas e os planetas não são compostos de fogo, mas apenas do quinto elemento; seu deslocamento se deve ao deslocamento das esferas a que estão atrelados. (Tudo isso aparece em forma poética no *Paradiso* de Dante.)

Os quatro elementos terrestres não são eternos, mas geram-se a si mesmos a partir dos demais. O fogo é absolutamente leve, uma vez que

seu movimento natural é para cima; a terra é absolutamente pesada. O ar é relativamente leve, e a água, relativamente pesada.

Essa teoria colocou as gerações futuras em grandes dificuldades. Os cometas, que eram considerados destrutíveis, tiveram de ser destinados à esfera sublunar, mas no século XVII descobriu-se que traçam órbitas ao redor do Sol e raramente estão tão próximos quanto a Lua. Uma vez que o movimento natural dos corpos terrestres é retilíneo, afirmava-se que um projétil disparado horizontalmente se moveria horizontalmente por certo tempo, quando então começaria a cair na vertical. A descoberta, por parte de Galileu, de que um projétil se move em parábola chocou seus colegas aristotélicos. Copérnico, Kepler e Galileu tiveram de se opor a Aristóteles e à Bíblia quando enunciaram que a Terra não é o centro do universo, completando um giro uma vez ao dia e contornando o Sol uma vez ao ano.

Passando a uma questão mais genérica, a física aristotélica é incompatível com a “primeira lei” de Newton, enunciada originalmente por Galileu. Segundo essa lei, todo corpo deixado por si mesmo, se já em movimento, continuará a mover-se em linha reta com velocidade uniforme. Desse modo, causas externas não são necessárias para explicar o movimento, mas para esclarecer as *mudanças* que nele ocorrem, seja na velocidade, seja na direção. O movimento circular, que Aristóteles considerava “natural” aos corpos celestes, envolve uma mudança contínua na direção do movimento, e assim exige uma força dirigida ao centro do círculo, como na lei da gravidade de Newton.

Por fim, a visão de que os corpos celestes são eternos e incorruptíveis teve de ser abandonada. O Sol e as estrelas têm vida longa, mas não eterna. Eles vieram de uma nebulosa, e, no final, ou explodirão, ou morrerão de frio. Nada no mundo visível está livre da mudança ou da decrepitude; a crença aristotélica no contrário, embora aceita pelos cristãos medievais, é resultado do culto pagão do Sol, da Lua e dos planetas.

Matemática e astronomia na Grécia antiga Interessa-me, neste capítulo, não a matemática por si só, mas em sua relação com a filosofia grega — relação que, sobretudo em Platão, foi muito próxima. A preeminência dos gregos se afigura mais claramente na matemática e na astronomia do que em qualquer outra disciplina. O que fizeram na arte, na literatura e na filosofia pode ser considerado melhor ou pior de acordo com o gosto de cada um, mas o que lograram na geometria está além de qualquer controvérsia. Eles haviam recebido algo do Egito e um pouco menos da Babilônia, mas o que essas fontes ofereciam tratava-se, na matemática, de regras simples e, na astronomia, de registros de observações feitas durante períodos muito longos. A arte da demonstração matemática teve, quase em sua totalidade, origem grega.

Muitas são as anedotas agradáveis — a maioria provavelmente sem fundo histórico — que revelam os problemas práticos que estimularam as investigações matemáticas. Dessas, a mais antiga e mais simples se refere a Tales: quando no Egito, pediu-lhe o rei que descobrisse a altura de uma pirâmide. Tales esperou a hora do dia em que sua sombra tinha a mesma medida de sua altura; em seguida, mediu a sombra da pirâmide, que obviamente era igual à altura. Dizem que o primeiro a estudar as leis da perspectiva foi o geômetra Agatarcos, que desejava pintar o cenário das peças de Ésquilo. O problema de descobrir a distância de um barco em alto-mar, supostamente resolvido por Tales, fora solucionado antes. Diz-se que um dos grandes problemas a ocupar os geômetras gregos,

aquele da duplicação do cubo, teve origem nos sacerdotes de determinado templo, aos quais um oráculo informara que o deus desejava uma estátua duas vezes maior do que aquela que então possuíam. Inicialmente, pensaram apenas em duplicar as dimensões da estátua, mas então perceberam que o resultado seria oito vezes maior do que a original, o que exigiria um gasto maior do que o determinado pelo deus. Desse modo, eles enviaram uma comitiva a Platão a fim de perguntar-lhe se alguém na Academia poderia resolver o problema. Os geômetras se dedicaram a essa questão por séculos, produzindo, incidentalmente, muitas obras admiráveis. O problema, como se sabe, consiste em determinar a raiz cúbica de dois.

A raiz quadrada de dois, primeiro irracional a ser descoberto, era conhecida pelos pitagóricos iniciais, e métodos engenhosos de se aproximar de seu valor foram elaborados. O melhor sugere que formemos duas colunas de números, os quais chamaremos de a e b ; cada qual se inicia por 1. O a seguinte resulta, em cada estágio, da adição dos últimos a e b já obtidos; o b seguinte provém da adição de duas vezes o a anterior ao b anterior. Os primeiros seis pares assim obtidos são: (1, 1), (2, 3), (5, 7), (12, 17), (29, 41), (70, 99). Em cada par, $2a^2 - b^2$ é 1 ou -1. Por conseguinte, b/a é quase a raiz quadrada de dois, aproximando-se mais e mais a cada novo passo. O leitor poderá verificar por si só, por exemplo, que o quadrado de $99/70$ é quase igual a dois.

Pitágoras, figura sempre um tanto vaga, é descrito por Proclo como o primeiro a fazer da geometria uma disciplina liberal. Muitas autoridades, incluindo *Sir Thomas Heath*,¹ acreditam ter sido ele quem descobriu o teorema que leva seu nome, segundo o qual, num triângulo retângulo, o quadrado do lado oposto ao ângulo reto é igual à soma dos quadrados dos dois outros lados. De todo modo, esse teorema já era conhecido pelos pitagóricos em data muito anterior. Eles também sabiam que a soma dos ângulos de um triângulo equivale a dois ângulos retos.

À parte a raiz quadrada de dois, outros irracionais foram estudados — em casos particulares, por Teodoro, contemporâneo de Sócrates, e de modo mais genérico por Teeteto, contemporâneo de Platão, mas um

pouco mais velho. Demócrito escreveu um tratado sobre os irracionais, mas pouco se sabe acerca de seu conteúdo. Platão nutriu profundo interesse pelo tema e menciona a obra de Teodoro e de Teeteto no diálogo que leva o nome deste último. Nas *Leis* (819-820), ele afirma que a ignorância geral sobre o assunto é uma desgraça e dá a entender que só começou a investigá-lo quando já maduro. Obviamente, o assunto exerceu influência importante sobre a filosofia pitagórica.

Uma das consequências mais importantes da descoberta dos irracionais foi a elaboração, por Eudoxo (ca. 408-ca. 355 a.C.), da teoria geométrica da proporção. Antes dele, em relação à proporção havia apenas uma teoria aritmética, segundo a qual a razão entre a e b é igual à razão entre c e d caso a vezes d seja igual a b vezes c . Na falta de uma teoria aritmética dos irracionais, essa teoria só é aplicável aos racionais. Eudoxo, porém, ofereceu uma nova definição que não está sujeita a essa restrição e que evoca os métodos da análise moderna. A teoria é desenvolvida em Euclides, tendo nele maior beleza lógica.

Além disso, Eudoxo foi responsável por inventar ou aprimorar o “método da exaustão”, que Arquimedes viria a utilizar com grande êxito. Esse método antecipava o cálculo integral. Tomemos, por exemplo, o problema da área de um círculo. É possível inscrever, num círculo, um hexágono regular, um dodecágono regular, ou um polígono regular com mil ou um milhão de lados. A área desse polígono, independentemente da quantidade de lados, é proporcional ao quadrado do diâmetro do círculo. Quanto mais lados o polígono tiver, mais próximo ficará de igualar-se ao círculo. É possível provar que, construído um polígono com número suficiente de lados, a diferença entre sua área e a área do círculo pode ser inferior a qualquer área previamente dada, por menor que seja. Para tanto, utiliza-se o “axioma de Arquimedes”. Segundo ele (em forma bastante simplificada), se a maior de duas quantidades for dividida em duas, a metade for dividida novamente etc., haverá enfim certa quantidade que é menor do que a menor das duas quantidades originais. Em outras palavras, se a é maior do que b , há um número inteiro n tal que 2^n vezes b é maior que a .

O método da exaustão às vezes conduz a resultados exatos, como na quadratura da parábola realizada por Arquimedes; às vezes, logra apenas aproximações sucessivas, como na tentativa de realizar a quadratura do círculo. O problema da quadratura do círculo é o de determinar a razão, denominada π , entre a circunferência de um círculo e seu diâmetro. Arquimedes utilizou a aproximação $22/7$ em seus cálculos; ao inscrever e circunscrever um polígono regular de 96 lados, demonstrou que π é menor que $3 \frac{2}{7}$ e maior que $3 \frac{10}{71}$. O método poderia conduzir a qualquer grau exigido de aproximação, mas isso é tudo o que pode fazer nesse problema. O emprego de polígonos inscritos e circunscritos para aproximações de π remete a Antifonte, contemporâneo de Sócrates.

Euclides, que em minha infância ainda era o único manual de geometria para crianças, viveu em Alexandria em cerca de 300 a.C., poucos anos depois da morte de Alexandre e Aristóteles. A maior parte de seus *Elementos* não era original, mas tanto a ordem das proposições quanto a estrutura lógica lhe foram, em grande medida, próprias. Quanto mais se estuda a geometria, mais admirável parecem. O tratamento das paralelas mediante o famoso postulado a elas dedicado tem o duplo mérito do rigor na dedução e da não ocultação da dubiedade do pressuposto inicial. A teoria da proporção, que segue aquela de Eudoxo, evita todas as dificuldades referentes aos irracionais valendo-se de métodos essencialmente semelhantes àqueles introduzidos na análise do século XIX por Weierstrass. Euclides passa então a uma espécie de álgebra geométrica e lida, no Livro X, com o tema dos irracionais. Em seguida, ocupa-se da geometria sólida e termina com a construção dos sólidos regulares, a qual fora aperfeiçoada por Teeteto e utilizada no *Timeu*, de Platão.

A obra *Elementos*, de Euclides, certamente é um dos maiores livros já escritos, além de ser um dos monumentos mais perfeitos do intelecto helênico. Possui, é claro, limitações tipicamente gregas: seu método é puramente dedutivo e carece de instrumentos para a verificação dos pressupostos iniciais. Tais pressupostos seriam inquestionáveis, mas no século XIX a geometria não euclidiana demonstrou que *poderiam* estar

parcialmente errados e que apenas a observação definiria se de fato estavam ou não.

Encontramos em Euclides o desdém pela utilidade prática que Platão apregoara. Dizem que, tendo acabado de ouvir uma demonstração, um de seus pupilos perguntou o que ganharia caso aprendesse geometria, após o que Euclides chamou um escravo e falou: “Dá ao jovem três moedas, porque ele deve ganhar algo com aquilo que aprende.” O desprezo pela prática, porém, tinha justificativas pragmáticas. Ninguém, em tempos helênicos, acharia que as cônicas poderiam ter alguma utilidade; no século XVII, porém, Galileu descobriu que os projéteis se movem em parábolas, e Kepler, que os planetas se deslocam em elipses. Num piscar de olhos, todo o trabalho que os gregos haviam feito por puro amor à teoria se tornou crucial à arte da guerra e à astronomia.

O espírito dos romanos era prático demais para que apreciassem Euclides; o primeiro a mencioná-lo foi Cícero, em cuja época não havia dele nenhuma tradução latina; na verdade, não há nenhum *registro* de tradução latina até Boécio (ca. 480 d.C.). Os árabes nutriram por ele maior estima: em cerca de 760 d.C., uma cópia foi dada ao califa pelo imperador bizantino; em 800 d.C., sob Harun al-Rashid, ela foi traduzida para o árabe. A versão latina mais antiga que ainda temos foi traduzida do árabe por Adelardo de Bath em 1120 d.C. Doravante, o estudo da geometria foi gradualmente revigorado no Ocidente, mas apenas na Renascença tardia é que os avanços mais importantes ocorreram.

Chego agora à astronomia, disciplina em que os triunfos gregos foram tão notáveis quanto na geometria. Os babilônicos e egípcios lhes haviam preparado o terreno após séculos e mais séculos de observação. O aparente movimento dos planetas foi registrado, mas não se sabia que a estrela da manhã e a estrela da tarde eram uma só. Na Babilônia — e provavelmente também no Egito —, fora descoberto um ciclo de eclipses que permitiu que a predição de eclipses lunares se tornasse bastante confiável (não, porém, a dos solares, uma vez que estes nem sempre eram visíveis de determinado local). Devemos aos babilônicos a divisão do ângulo reto em noventa graus e do grau em sessenta minutos; eles

tinham predileção pelo número sessenta, usado como base até mesmo de um de seus sistemas de numeração. Os gregos gostavam de atribuir a sabedoria de seus pioneiros a viagens ao Egito, mas o que de fato fora realizado antes dos gregos é pouco. Todavia, a previsão de um eclipse por Tales foi exemplo de influência estrangeira; não há motivos para acharmos que ele acrescentou algo ao que aprendera de fontes egípcias e babilônias. Que sua previsão tenha se cumprido não passou de golpe de sorte.

Começemos com algumas descobertas iniciais e algumas hipóteses corretas. Segundo Anaximandro, a Terra flutuava livremente e não se apoiava sobre nada. Aristóteles,² que muitas vezes rejeitou as melhores hipóteses de sua época, opôs-se à teoria de Anaximandro que dizia que a Terra, estando no centro, permanecia imóvel porque não havia razão para que se movesse em certa direção e não em outra. Se isso procedesse, disse, um homem colocado no centro de um círculo com alimentos em diversos pontos da circunferência morreria de fome por não ter razões para escolher uma porção de comida em detrimento de outra. Esse raciocínio retorna na filosofia escolástica no exame do livre-arbítrio. Surge mais uma vez na forma do “asno de Buridan”, que acabou por morrer de fome por ser incapaz de escolher entre dois feixes de feno colocados, equidistantemente, à sua direita e à sua esquerda.

Pitágoras muito provavelmente foi o primeiro a supor que a Terra pudesse ser esférica, mas suas razões (ao que parece) eram mais estéticas do que científicas. Razões científicas, porém, logo vieram à baila. Anaxágoras descobriu que a Lua brilha por luz refletida e formulou a teoria certa dos eclipses. Tinha ainda a Terra por plana, mas a forma da sombra terrestre nos eclipses lunares deu aos pitagóricos argumentos conclusivos em favor de sua esfericidade. Os pitagóricos foram ainda além, defendendo que a Terra não passava de um planeta entre muitos outros. Eles sabiam — dizem que a partir do próprio Pitágoras — que a estrela da manhã e a estrela da tarde eram uma só; além disso, achavam que todos os planetas, incluindo o nosso, se moviam em círculos — não ao redor do Sol, mas ao redor do “fogo central”. Eles haviam descoberto

que a Lua sempre tem a mesma face voltada para a Terra e acreditavam que a Terra sempre voltava a mesma face para o “fogo central”. As regiões mediterrâneas se achavam do lado oposto ao que se voltava a esse fogo, que por isso era sempre invisível. O nome dado ao fogo central foi “casa de Zeus” ou “Mãe dos deuses”. Presumia-se que o Sol brilhava por refletir a luz emitida pelo fogo central. Além da Terra, havia ainda outro corpo, a contraTerra, localizado à mesma distância em relação ao centro. Duas razões o explicavam, uma científica e outra derivada do misticismo aritmético. A científica advinha da correta observação de que um eclipse lunar às vezes ocorre quando o Sol e a Lua estão acima do horizonte. A refração, causa desse fenômeno, era-lhes desconhecida, e por isso achavam que, em casos assim, o eclipse se devia à sombra de um corpo que não o da Terra. A outra razão estava no fato de o Sol e a Lua, os cinco planetas, a Terra, a contraTerra e o fogo central totalizarem *dez* corpos celestes, e dez era o número místico dos pitagóricos.

Essa teoria pitagórica é atribuída a Filolau, tebano que viveu no final do século V a.C. Embora fantasiosa e parcialmente anticientífica, ela é muito importante porque exigiu a maior parte do esforço imaginativo necessário à concepção da hipótese copernicana. Conceber a Terra não como centro do universo, e sim como um planeta entre os demais, bem como imaginá-la como astro que não se encontra eternamente fixo, mas que vaga pelo espaço, revela grande emancipação do pensamento antropocêntrico. Quando esse abalo enfim acometeu a imagem natural que o homem fazia do universo, logo os argumentos científicos conduziram a uma teoria mais precisa.

Várias observações contribuíram para isso. Enópides, que viveu pouco depois de Anaxágoras, descobriu a obliquidade da eclíptica. Logo ficou claro que o Sol deve ser muito maior do que a Terra, fato que defendiam os que negavam a Terra como centro do universo. O fogo central e a contraTerra foram descartados pelos pitagóricos logo após Platão. Heráclides de Ponto (cujas datas giram em torno de 388 a 315 a.C., fazendo dele contemporâneo de Aristóteles) descobriu que Vênus e

Mercúrio revolvem ao redor do Sol e adotou a visão de que a Terra gira ao redor de seu próprio eixo a cada 24 horas. Este foi um passo importantíssimo e inédito. Heráclides pertenceu à escola de Platão e deve ter sido grande homem, mas não recebeu o respeito que esperaríamos; ele é descrito como um dândi obeso.

Aristarco de Samos, que viveu mais ou menos de 310 a 230 a.C., sendo portanto cerca de 25 anos mais velho que Arquimedes, é o mais interessante de todos os astrônomos da Antiguidade; ele formulou toda a hipótese copernicana segundo a qual os planetas, incluindo a Terra, revolvem ao redor do Sol, e a Terra gira em torno do próprio eixo uma vez a cada 24 horas. É um pouco frustrante descobrir que a única obra sobrevivente de Aristarco, *Sobre os tamanhos e distâncias do Sol e da Lua*, está alinhada à visão geocêntrica. É verdade que, à luz dos problemas com que o livro lida, não faz a menor diferença que teoria foi adotada. Talvez ele tenha considerado imprudente sobrecarregar seus cálculos com uma oposição desnecessária ao ponto de vista geral dos astrônomos; talvez só tenha chegado à hipótese copernicana após concluída a obra. Em seu livro sobre Aristarco, no qual oferece o texto da obra com sua tradução, Sir Thomas Heath³ tende à segunda hipótese. De todo modo, os indícios de que Aristarco sugeriu a visão copernicana são bastante conclusivos.

O primeiro e melhor deles é o que fornece Arquimedes, como vimos, contemporâneo mais jovem de Aristarco. Escrevendo a Gélon, rei da Siracusa, ele afirma que Aristarco escreveu “um livro que consiste em algumas hipóteses”, e continua: “Declaram suas hipóteses que as estrelas fixas e o Sol permanecem imóveis, que a Terra revolve ao redor do Sol na circunferência de um círculo, com o Sol repousando no meio da órbita.” Há uma passagem em Plutarco que diz que Cleantes “acreditava ser obrigação dos gregos denunciar Aristarco de Samos por impiedade, uma vez que colocara o Lar do Universo [isto é, a Terra] em movimento, como resultado de sua tentativa de salvar os fenômenos a partir do princípio de que o céu permanece em repouso e a Terra revolve em círculo oblíquo, ao mesmo tempo em que gira ao redor do próprio eixo”. Cleantes foi contemporâneo de Aristarco e morreu em cerca de

232 a.C. Noutra passagem, Plutarco diz que Aristarco só formulou sua visão como hipótese, mas que seu sucessor Seleuco a apregooou como opinião conclusiva. (Seleuco viveu em cerca de 150 a.C.) Aécio e Sexto Empírico também afirmam que Aristarco formulou a hipótese heliocêntrica, mas não dão a entender que tenha sido enunciada *apenas* como hipótese. Ainda que o tenha feito, porém, não parece improvável que o tenha influenciado, como a Galileu dois mil anos depois, o medo de ofender os preconceitos religiosos — medo que a postura de Cleantes (já mencionada) revela bem-fundamentado.

Uma vez formulada — seja de maneira categórica, seja de maneira temporária — por Aristarco, a hipótese copernicana não encontrou nenhum outro adepto, além de Seleuco, entre os astrônomos antigos. Essa rejeição geral se deu sobretudo em virtude de Hiparco, que viveu de 161 a 126 a.C. Heath o descreve como “o maior astrônomo da Antiguidade”.⁴ Foi o primeiro a escrever sistematicamente sobre trigonometria; descobriu a precessão dos equinócios; calculou a extensão do mês lunar errando por menos de um segundo; aprimorou a estimativa de Aristarco referente aos tamanhos e distâncias do Sol e da Lua; catalogou 850 estrelas fixas, fornecendo sua latitude e longitude. Contra a hipótese heliocêntrica de Aristarco, adotou e aprimorou a teoria dos epiciclos concebida por Apolônio, que vivera em torno de 220 a.C.; foi um desenvolvimento dessa teoria o que acabou por ser conhecido como o sistema ptolemaico, batizado em homenagem a Ptolomeu, cuja vida transcorreu em meados de II a.C.

Talvez Copérnico conhecesse algo — não muito, porém — da hipótese quase esquecida de Aristarco, sentindo-se encorajado ao encontrar uma autoridade antiga que desse respaldo à sua inovação. Não fosse isso, o impacto dessa hipótese sobre a astronomia subsequente teria sido praticamente *nulo*.

Ao calcularem o tamanho da Terra, da Lua e do Sol, bem como as distâncias entre Sol e Lua, os astrônomos antigos se valeram de métodos teoricamente válidos, mas foram tolhidos pela falta de instrumentos de precisão. Levando em consideração essa carência, muitos de seus

resultados foram surpreendentemente bons. Eratóstenes calculou que o diâmetro da Terra era de 7.850 milhas — mais de 12.633 quilômetros —, o que está apenas cinquenta milhas — mais de 80 quilômetros — aquém da verdade. Ptolomeu estimou que a distância média da Lua era $29 \frac{1}{2}$ vezes o diâmetro da Terra, enquanto a cifra exata gira em torno de 30,2. Nenhum deles chegou a um número próximo ao do tamanho e da distância do Sol, por todos subestimados. Eis os seus resultados, cuja unidade de medida é o diâmetro da Terra: Aristarco, 180; Hiparco, 1.245; Posidônio, 6.545.

O número certo é 11.726. Veremos que tais estimativas foram se aprimorando (embora a de Ptolomeu revelasse retrocesso); a de Posidônio⁵ é cerca da metade do número correto. No geral, a imagem que faziam do sistema solar não era tão distante da verdade.

A astronomia grega era geométrica, e não dinâmica. Os antigos achavam que o movimento dos corpos celestes era uniforme e circular, ou então composto de deslocamentos encíclicos. Eles não desenvolveram o conceito de *força*. Havia esferas que se moviam juntas e nas quais vários corpos celestes se fixavam. Com Newton e a gravidade, um ponto de vista novo e menos geométrico foi introduzido. É curioso notar que há um retorno ao ponto de vista geométrico na Teoria Geral da Relatividade formulada por Einstein, que desconsidera o conceito de força em sentido newtoniano.

O problema com que se depara o astrônomo é este: dados os movimentos aparentes dos corpos celestes na esfera celestial, introduzir, como hipótese, uma terceira coordenada, a profundidade, de modo a tornar a descrição dos fenômenos a mais simples possível. O mérito da hipótese copernicana não é a *veracidade*, mas a simplicidade; em vista da relatividade do movimento, não há questão de veracidade envolvida. Em sua busca de hipóteses que poderiam “salvar os fenômenos”, os gregos atacaram o problema — se não em intenção, ao menos na prática — do modo cientificamente correto. Uma comparação com seus predecessores

e seus sucessores até Copérnico convencerá os estudantes de quão impressionante foi o gênio desses cientistas.

Dois grandes homens completam a lista dos matemáticos gregos de primeira linha: Arquimedes e Apolônio, vivos no século III a.C. Arquimedes era amigo — provavelmente primo — do rei de Siracusa, morrendo quando da captura da cidade pelos romanos em 212 a.C. Apolônio viveu desde a juventude em Alexandria. Arquimedes não foi apenas matemático, mas também físico e estudante de hidrostática. Apolônio notabilizou-se sobretudo por seu trabalho com as cônicas. Nada mais direi sobre eles, uma vez que chegaram tarde demais para poderem influenciar a filosofia.

Depois desses dois grandes homens, e ainda que trabalhos respeitáveis continuassem a ser realizados em Alexandria, a era de ouro chegou ao fim. Sob domínio romano, os gregos perderam a autoconfiança que pertence à liberdade política, e ao fazê-lo fomentaram um respeito paralisante pelos seus predecessores. O soldado romano que matou Arquimedes simboliza a morte do pensamento original que Roma decretou em todo o mundo helênico.

Notas

¹ Greek Mathematics, vol. I, p. 145.

² De caelo, 295^b.

³ Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus. Oxford, 1913. O que se segue toma como base esse livro.

⁴ Greek Mathematics, vol. II, p. 253.

⁵ Posidônio foi professor de Cícero. Ele viveu na segunda metade do século II a.C.

Parte III

A filosofia antiga após Aristóteles

A história do mundo de língua grega na Antiguidade pode ser dividida em três períodos: o período das cidades-estados livres, que chegou ao fim pelas mãos de Filipe e Alexandre; o período do domínio macedônio, cujo último resquício foi extinto pela anexação romana do Egito, após a morte de Cleópatra; e o período do Império Romano. Dos três, o primeiro é caracterizado pela liberdade e pela desordem; o segundo, pela sujeição e pela desordem; e o terceiro, pela sujeição e pela ordem.

O segundo desses períodos é conhecido como era helênica. Na ciência e na matemática, o que se logrou nele foi o que de melhor alcançaram os gregos. Na filosofia, esse momento inclui a fundação das escolas epicuristas e estoicas, bem como o ceticismo enquanto doutrina definidamente formulada; por conseguinte, ainda se faz importante do ponto de vista filosófico, conquanto em menor grau do que o período de Platão e Aristóteles. Após o século III a.C., nada de novo é visto na filosofia grega até os neoplatônicos do século III de nossa era. Nesse ínterim, o mundo romano foi sendo preparado para o triunfo do cristianismo.

A breve carreira de Alexandre transformou subitamente o mundo grego. Em dez anos, de 334 a 324 a.C., ele conquistou a Ásia Menor, a Síria, o Egito, a Babilônia, a Pérsia, a Samarcandra, a Bactria e o Panjabe. O Império Persa, o maior que o mundo já conheceria, foi destruído em três batalhas. Tornou-se familiar à curiosidade grega a antiga sabedoria dos babilônicos, bem como suas velhas superstições; o mesmo com o dualismo zoroastriano e (em menor grau) as religiões da Índia, local em

que o budismo caminhava para a supremacia. Por onde quer que passasse — pelas montanhas do Afeganistão, pelas margens do Jaxartes, pelos afluentes do Indo —, Alexandre fundava cidades gregas, nas quais tentava reproduzir as instituições da Grécia com certo grau de autogoverno. Embora seu exército fosse composto sobretudo de macedônios, e embora a maioria dos gregos europeus se submetesse a ele contra a própria vontade, Alexandre via a si mesmo, ao menos no princípio, como o apóstolo do helenismo. Aos poucos, porém, à medida que suas conquistas se ampliaram, optou por promover uma amistosa fusão de gregos e bárbaros.

Havia inúmeros motivos para isso. Por um lado, claro estava que seus exércitos, que não eram muito grandes, seriam incapazes de dominar pela força, permanentemente, um império tão vasto; era imperioso, portanto, recorrer à conciliação dos povos conquistados. Por outro lado, o Oriente não estava acostumado com nenhuma forma de governo diferente daquela mantida por um rei divino, papel que Alexandre julgava adequado para si. Se considerava-se deus ou se apenas assumiu os atributos da divindade por razões políticas é questão que cabe ao psicólogo, uma vez que as evidências históricas são inconclusivas. De todo modo, claramente lhe agradava a adulação que recebeu no Egito como sucessor dos faraós e na Pérsia como grão-rei. Seus comandantes macedônios — os “Companheiros”, como eram chamados — assumiam para com ele a postura que os nobres ocidentais assumem diante de seu soberano constitucional: não se prostravam à sua frente e ofereciam-lhe conselhos e críticas, ainda que às custas de suas vidas; num momento crucial, controlaram as suas ações e o forçaram a retornar ao Indo em vez de marchar rumo à conquista do Ganges. Os orientais eram mais cortesões, contanto que seus preceitos religiosos fossem respeitados. Isso não representava qualquer obstáculo para Alexandre: bastava identificar Amnon ou Bel com Zeus e declarar-se filho do deus. Os psicólogos observam que Alexandre odiava Filipe e provavelmente foi cúmplice de seu assassinato; teria sido agradável acreditar que sua mãe Olímpia, tal qual uma donzela da mitologia grega, fora um dia amada por um deus. A

carreira de Alexandre foi tão milagrosa que ele pode muito ter encontrado numa origem miraculosa a melhor explicação para seu êxito prodigioso.

Os gregos se sentiam muito superiores aos bárbaros; Aristóteles decerto expressa a opinião geral quando diz que as raças do norte são impetuosas, e as do sul, civilizadas, mas apenas os gregos são ao mesmo tempo impetuosos e civilizados. Platão e Aristóteles julgavam errado escravizar gregos, mas não bárbaros. Alexandre, que não era bem grego, tentou dar termo a essa postura de superioridade. Ele mesmo se casou com *duas* princesas bárbaras. Além disso, instigou os macedônios mais destacados a se casarem com mulheres persas de berço nobre. Supõe-se que suas várias cidades gregas abrigavam muito mais colonos do que colonas, e assim seus homens devem ter seguido seu exemplo, esposando as mulheres locais. Como resultado dessa política, originou-se entre os homens de pensamento a noção de humanidade como um todo único; a velha lealdade à cidade-estado e (em menor grau) à raça grega não parecia mais adequada. Na filosofia, esse ponto de vista cosmopolita tem início com os estoicos, mas sua origem, na prática, é muito anterior, datando dos tempos de Alexandre. Assim, a interação entre os gregos e bárbaros foi recíproca: os bárbaros aprenderam algo da ciência grega, enquanto os gregos muito assimilaram da superstição bárbara. Ao abranger um território mais amplo, a civilização grega tornou-se menos grega.

A civilização da Grécia era essencialmente urbana. Havia, é claro, muitos gregos ocupando-se da agricultura, mas estes pouco contribuíram para o que distinguiu a cultura helênica. Da escola de Mileto em diante, os gregos de destaque na ciência, na filosofia e na literatura estiveram ligados a cidades comerciais ricas, muitas vezes rodeadas de povos bárbaros. Esse tipo de civilização não teve origem com os gregos, mas com os fenícios; os trabalhos manuais domésticos de Tiro, Sídón e Cartago dependiam de escravos, ao passo que a condução de suas guerras cabia a mercenários contratados. Eles não dependiam, como as capitais modernas, de enormes populações rurais compostas de

gente com o mesmo sangue e direitos políticos iguais. A analogia moderna mais próxima será encontrada no Extremo Oriente da segunda metade do século XIX. Singapura e Hong Kong, bem como Xangai e outros portos comerciais da China, eram pequenas ilhas europeias onde os brancos formavam uma aristocracia comercial que vivia às custas do trabalho de peões. Na América do Norte, acima da linha Mason-Dixon, os brancos, não dispendo de mão de obra como essa, foram obrigados a praticar a agricultura. É por isso que a influência dos brancos é sólida na América do Norte, enquanto no Extremo Oriente já sofreu grande redução e pode facilmente cessar por completo. Grande parte desse tipo de cultura, porém, sobreviverá, sobretudo o industrialismo. Essa analogia nos ajudará a compreender a posição dos gregos nas regiões orientais do império de Alexandre.

O impacto de Alexandre sobre a imaginação da Ásia foi grande e duradouro. O *Primeiro livro dos macabeus*, escrito séculos após a sua morte, tem início com um relato de sua carreira:

Depois de ter saído da terra de Cetim, Alexandre, o Macedônio, filho de Filipe, que já tinha dominado a Hélade, venceu Dario, rei dos persas e dos medos, e tornou-se rei em seu lugar. Empreendeu, então, numerosas guerras, apoderou-se de fortalezas e eliminou os reis da Terra. Avançou até às extremidades do mundo e tomou os despojos de uma multidão de povos, e a Terra silenciou diante dele. Assim exaltado, seu coração se elevou. E recrutou um exército sobremaneira poderoso, submetendo províncias, nações e soberanos, que se tornaram seus tributários. Depois disso tudo, caiu doente e percebeu que ia morrer. Convocou então seus oficiais, os nobres que tinham com ele convivido desde a mocidade e, estando ainda em vida, repartiu com eles o reino.¹ Alexandre havia reinado por 12 anos quando morreu.²

Ele sobreviveu como herói lendário na religião maometana, e até hoje pequenos líderes do Himalaia se dizem descendentes seus.³ Não houve nenhum outro herói plenamente histórico que tenha oferecido ocasião tão perfeita à faculdade mitopoética.

Com a morte de Alexandre, seguiu-se a tentativa de preservar a unidade de seu império. De seus dois filhos, porém, um era infante e o

outro ainda não nascera. Cada qual teve seus partidários, mas na guerra civil que disso resultou ambos foram colocados de lado. No final, o império foi dividido entre as famílias de três generais: *grosso modo*, uma ficou com a parte europeia, outra com a parte africana e outra com a parte asiática. A parte europeia acabou nas mãos dos descendentes de Antígono; Ptolomeu, a quem coube o Egito, fez de Alexandria sua capital; Seleuco, que após muitas guerras obteve a Ásia, esteve muito ocupado com suas campanhas para estabelecer capital fixa, mas acabou tendo Antioquia como principal cidade de sua dinastia.

Tanto os ptolemaicos quanto os selêucidas (nome pelo qual foi denominada a dinastia de Seleuco) abandonaram as tentativas de Alexandre de fundir gregos e bárbaros, consolidando, em seu lugar, tiranias militares inicialmente baseadas na alíquota do exército macedônio a que tinham direto, à qual se somaram mercenários gregos. Os ptolemaicos conservaram o Egito com segurança, mas, na Ásia, dois séculos de guerras dinásticas confusas só tiveram fim com a conquista romana. Ao longo desses séculos, a Pérsia foi conquistada pelos partas e os gregos bactrianos ficaram cada vez mais isolados.

No século II a.C. (ao fim do qual rapidamente decaíram), eles tiveram um rei, Menandro, cujo império indiano foi muito extenso. Há alguns diálogos remanescentes entre ele e um sábio budista em páli e, parcialmente, também em uma tradução chinesa. O doutor Tarn sugere que o primeiro se baseia num original grego, mas decerto não o segundo, em cuja conclusão Menandro abdica e se torna santo budista.

O budismo, à época, era uma religião proselitista vigorosa. Numa inscrição que ainda existe, Asoka (264-228), santo rei budista, relata que enviara missionários a todos os reis macedônios: “E esta é a principal conquista na opinião de Sua Majestade: a conquista pela Lei; é também a que efetuou Sua Majestade tanto em seus domínios quanto em todos os reinos vizinhos, numa distância de seiscentas léguas. Fê-lo mesmo ali onde habita o rei grego de nome Antíoco e além, onde residem os quatro reis chamados, respectivamente, Ptolomeu, Antígono, Magas e Alexandre; (...) realizou-o também aqui, nos domínios reais, entre os

ionas”⁴ [isto é, os gregos de Panjabe]. Infelizmente, nenhum relato desses missionários sobreviveu.

A Babilônia sofreu uma influência muito mais profunda do helenismo. Como vimos, o único antigo a acompanhar Aristarco de Samos na defesa do sistema copernicano foi Seleuco de Selêucia do Tigre, que se destacou mais ou menos em 150 a.C. Tácito nos revela que, no primeiro século de nossa era, a Selêucia não havia “resvalado nos costumes bárbaros dos partas, mas ainda conservava as instituições de Seleuco,⁵ seu fundador grego. Trezentos cidadãos, escolhidos por sua riqueza ou sabedoria, compunham, por assim dizer, um Senado; também o populacho possui seu quinhão de poder”.⁶ Em toda a Mesopotâmia, bem como mais ao ocidente, o grego se tornou a língua da literatura e da cultura, permanecendo como tal até a conquista maometana.

A Síria (excluída a Judeia) teve sua linguagem e sua literatura completamente helenizadas. As populações rurais, porém, mais conservadoras, mantiveram as religiões e as línguas com que haviam se acostumado.⁷ Na Ásia Menor, as cidades gregas do litoral influenciaram durante séculos seus vizinhos bárbaros. Isso se intensificou com a conquista macedônia. O primeiro conflito entre helenismo e judeus está registrado no *Livro dos macabeus*. Trata-se de uma história extremamente interessante, diferente de tudo o mais no império macedônio. Voltarei a ela mais tarde, ao lidar com a origem e o crescimento do cristianismo. Em nenhuma outra parte a influência grega encontrou oposição pertinaz.

Da perspectiva da cultura helênica, o que obteve o mais brilhante sucesso no século III a.C. foi a cidade de Alexandria. O Egito esteve menos exposto à guerra do que as partes europeia e asiática do domínio macedônio, e a Alexandria ocupava uma posição extraordinariamente privilegiada do ponto de vista comercial. Os ptolemaicos eram mecenas e atraíram para a sua capital muitos dos melhores homens da época. Até a queda de Roma, a matemática foi majoritariamente alexandrina. É verdade que Arquimedes era siciliano e pertencia à única parte do mundo em que (até o momento de sua morte, em 212 a.C.) as cidades-estados gregas conservaram sua independência; no entanto, também ele

havia estudado em Alexandria. Eratóstenes foi bibliotecário-chefe da famosa biblioteca local. Os matemáticos e homens de ciência vinculados, de maneira mais ou menos próxima, à Alexandria do século III a.C. eram tão capazes quanto qualquer grego dos séculos passados, logrando resultados de igual importância. Ao contrário de seus predecessores, porém, não foram homens que colocaram a totalidade do saber sob domínio da província e propuseram filosofias universais; eram, antes, especialistas no sentido moderno da palavra. Euclides, Aristarco, Arquimedes e Apolônio se contentavam em ser matemáticos; na filosofia, não aspiraram a nenhuma originalidade.

A especialização caracterizou esse período não apenas no mundo do saber, mas também em todas as suas esferas. Nas cidades gregas autogovernantes dos séculos V e IV, um homem capaz era considerado capaz de tudo. Sendo propícia a ocasião, fazia-se soldado, político, legislador ou filósofo. Sócrates, muito embora desgostasse de política, não teve como se furtar dos debates políticos. Foi soldado e, a despeito de sua negativa na *Apologia*, também estudioso da física. Enquanto não se ocupava com as lições de ceticismo ministradas aos jovens aristocratas que buscavam o que houvesse de mais recente, Protágoras elaborava um código de leis para Thurii. Platão deu alguns passos na política, ainda que sem sucesso. Xenofonte, quando não estava escrevendo sobre Sócrates nem atuando como cavaleiro do campo, ocupava seu tempo livre como general. Os matemáticos pitagóricos tentavam conquistar o governo das cidades. Todos tinham de servir em júris e cumprir outros deveres públicos. No século III, tudo isso mudou. É verdade que não deixou de haver política nas velhas cidades-estados, mas sua forma tornara-se limitada e irrelevante, uma vez que a Grécia se achava à mercê dos exércitos macedônios. Davam-se entre os soldados da Macedônia as disputas sérias pelo poder; elas não envolviam qualquer questão de princípio, mas apenas a distribuição do território entre aventureiros rivais. Em questões administrativas e técnicas, esses soldados mais ou menos grosseiros empregavam gregos como especialistas; no Egito, por exemplo, um excelente trabalho foi realizado

na irrigação e na drenagem. Havia soldados, administradores, físicos, matemáticos, filósofos, mas não havia alguém que fosse todos ao mesmo tempo.

Nesse período o homem que tinha dinheiro, mas não nutria nenhum desejo de poder, podia desfrutar de uma vida bastante agradável — desde que nenhum exército de saqueadores cruzasse seu caminho. Os instruídos que caíssem nas graças de um príncipe podiam gozar de grande luxo, contanto que fossem bajuladores hábeis e não se importassem em ser alvos de ignorantes gracejos reais. Contudo, não havia segurança alguma. Uma revolução palaciana poderia destronar o patrono do sábio adulator; os gálatas poderiam devastar o palacete do rico homem; as cidades poderiam ser saqueadas como resultado de uma guerra dinástica. Em circunstâncias assim, não surpreende que as pessoas passassem a cultuar a deusa Fortuna ou Sorte. Não parecia haver fundo racional no ordenamento dos afazeres humanos. Aqueles que obstinadamente insistiam em encontrar racionalidade em algum lugar se refugiavam em si mesmos e decidiam, como o Satã de Milton, que

A mente é onde habita, que em si pode
Do inferno fazer céu; do céu, inferno.

Exceto por aventureiros egocêntricos, ninguém mais se sentia interessado pelos afazeres públicos. Após as brilhantes conquistas de Alexandre, o mundo helênico submergiu no caos por falta de um déspota forte o suficiente para alcançar uma supremacia estável ou de um princípio poderoso o bastante para gerar coesão social. A inteligência grega, vendo-se diante de novos problemas políticos, revelou-se inteiramente incompetente. Não há dúvidas de que os romanos eram estúpidos e brutais se comparados com os gregos, mas ao menos foram capazes de produzir ordem. A velha desordem dos dias de liberdade fora tolerada porque todo cidadão dela participava. A nova desordem macedônia, porém, imposta aos súditos por governantes incompetentes,

era completamente intolerável, muito mais do que a subsequente submissão a Roma.

O descontentamento social e o medo da revolução se espalhavam em todas as direções. Os salários da mão de obra livre decaíram, aparentemente em virtude da concorrência dos escravos orientais; nesse ínterim, os preços das mercadorias básicas sofreram aumento. No início de sua empreitada, Alexandre encontrara tempo para firmar tratados que conservariam os pobres em seu lugar. “Nos tratados firmados entre Alexandre e os Estados da Liga de Corinto em 335, definiu-se que o Concílio da Liga e o representante de Alexandre garantiriam que em nenhuma das cidades haveria confisco de propriedade privada, divisão de terras, cancelamento de dívidas ou libertação de escravos por razões revolucionárias.”⁸ Os banqueiros, no mundo helênico, eram os templos; eles detinham a reserva do ouro e controlavam o crédito. No início do século III, o templo de Apolo, em Delfos, concedia empréstimos a 10%; antes, a taxa de juros era ainda mais alta.⁹

Caso fossem jovens e vigorosos, os trabalhadores livres cujos salários não lhes permitissem comprar o que havia de mais básico poderiam trabalhar como mercenários. A vida de um mercenário era, naturalmente, cheia de dificuldades e perigos, mas também oferecia grandes possibilidades. O jovem poderia participar da pilhagem de alguma cidade oriental abastada ou de uma rebelião lucrativa. Devia ser perigoso para um líder licenciar seu exército, e talvez tenha sido essa uma das razões pelas quais as guerras eram quase contínuas.

O velho espírito cívico continuou mais ou menos vivo nas antigas cidades gregas, mas não nas recentemente fundadas por Alexandre (sem exceção feita a Alexandria). Em tempos anteriores, uma cidade nova era sempre uma colônia formada por imigrantes de uma cidade mais velha, com a qual permanecia ligada por vínculos sentimentais. Esse tipo de sentimento teve grande longevidade, do que dão mostras, por exemplo, as atividades diplomáticas de Lâmpsaco, no Helesponto, em 196 a.C. A cidade, ameaçada pelo rei selêucida Antíoco III, decidiu recorrer a Roma em busca de proteção. Uma embaixada foi enviada, mas não partiu

diretamente para terras romanas: dirigiu-se, antes, apesar da enorme distância, para Marselha, cidade que, a exemplo Lâmpsaco, era também colônia de Focea, além de ser vista com olhos amistosos pelos romanos. Os cidadãos de Marselha, após assistirem a um discurso do emissário, decidiram de imediato enviar uma missão diplomática própria à Roma, no intuito de manifestar seu apoio àquela cidade-irmã. Os gauleses que viviam no interior decidiram tomar parte e enviaram uma carta a seus parentes da Ásia Menor, os gálatas, recomendando Lâmpsaco à sua amizade. A Roma, é claro, agradava a oportunidade de meter-se nos afazeres da Ásia Menor, e com sua intervenção Lâmpsaco conservou sua liberdade — até que isso se tornasse inconveniente aos romanos.¹⁰

Em geral, os governantes da Ásia se denominavam “filo-helenos”, favorecendo as velhas cidades gregas na medida em que a política e a necessidade militar o permitiam. As cidades desejavam — e (quando podiam) reclamavam como direito — o autogoverno democrático, a isenção de tributos e a ausência de guarnição real. Valia a pena conciliá-las porque sua riqueza permitia que cedessem mercenários, e muitas tinham portos importantes. Caso escolhessem o lado errado numa guerra civil, porém, ficariam expostas a conquistas. No geral, tanto os selêucidas quanto as dinastias que aos poucos se consolidaram as trataram de maneira tolerável, mas houve exceções.

As novas cidades, embora desfrutassem de certo grau de autogoverno, não seguiam as mesmas tradições das antigas. Seus cidadãos não eram da mesma origem, mas vinham de todas as partes da Grécia. Tratava-se, em geral, de aventureiros como os *conquistadores* ou os colonizadores de Joanesburgo, e não de peregrinos piedosos como os primeiros colonos gregos ou os pioneiros da Nova Inglaterra. Por conseguinte, nenhuma das cidades de Alexandre consolidou-se como uma unidade política forte. Isso era conveniente do ponto de vista da realeza, mas uma fraqueza do ponto de vista da difusão do helenismo.

A influência, no mundo helênico, da religião e da superstição não gregas foi em geral negativa, mas não de todo. Pode não ter sido esse o caso. Judeus, persas e budistas tinham religiões muito superiores ao

politeísmo popular dos gregos, as quais podiam ser estudadas com proveito pelos melhores filósofos. Infelizmente, foram os babilônicos ou caldeus os que mais chamaram a atenção dos gregos: em primeiro lugar, devido à sua fabulosa Antiguidade; os registros sacerdotais remontavam a milhares de anos e diziam remontar a milênios mais. Em seguida, traziam a legítima sabedoria: os babilônicos haviam conseguido prever eclipses muito antes dos gregos. Todavia, essas eram apenas as causas da receptividade; o que se recebeu foi sobretudo astrologia e magia. “A astrologia”, diz o professor Gilbert Murray, “acometeu o espírito helênico como uma nova doença acomete o povo de uma ilha distante. A tumba de Ozymandias, tal qual descrita por Diodoro, fora coberta de símbolos astrológicos, e a de Antíoco I, descoberta em Comagena, era do mesmo tipo. Era natural aos monarcas achar que as estrelas velavam por eles. Todos, porém, estavam prontos para serem contaminados”.¹¹ Parece que a astrologia foi ensinada pela primeira vez aos gregos na época de Alexandre; quem o teria feito foi um caldeu de nome Beroso, que lecionava em Cós e, segundo Sêneca, “interpretou Bel”. “Isso”, diz o professor Murray, “deve significar que traduzira para o grego o ‘Olho de Bel’, um tratado em setenta tábulas encontrado na biblioteca de Assurbanipal (686-626 a.C.), mas redigido para Sargão I no terceiro milênio a.C.” (ibid., p. 176).

Como veremos, até mesmo a maioria dos melhores filósofos acabou por dar crédito à astrologia. Por acreditar que o futuro podia ser predito, ela implicava uma crença na necessidade ou no fado que contrastava com a crença na fortuna então predominante. Não há dúvidas de que a maior parte dos homens acreditava em ambas e jamais percebeu a inconsistência.

A confusão geral trouxe inevitavelmente consigo a decadência moral — em grau ainda maior do que o enfraquecimento do intelecto. Anos e mais anos de incerteza, embora compatíveis com o mais alto grau de santidade em alguns, são hostis às virtudes prosaicas e cotidianas dos cidadãos respeitáveis. Parece inútil a parcimônia se amanhã todas as nossas economias podem se dissipar; não há vantagem na honestidade

quando aquele que dela se beneficia nos burlará; não há por que aderir ferrenhamente a uma causa quando nenhuma causa é importante ou possui chance de sucesso; não há argumento em favor da sinceridade quando apenas a sutil tergiversação torna a preservação da vida e da fortuna possível. Num mundo assim, o homem cuja virtude só tem como fonte uma prudência puramente mundana tornar-se-á, caso corajoso, aventureiro; caso covarde, procurará a obscuridade como um contemporizador tímido.

Menandro, que pertence a essa época, diz:

Muitos casos chegaram ao meu conhecimento
De homens que, embora não fossem patifes por natureza,
Patifes se tornaram à força, graças a algum infortúnio.

Isso sintetiza o caráter moral do século III a.C., exceção feita a um punhado de homens excepcionais. Mesmo entre esses poucos, o medo tomou o lugar da esperança: o objetivo de suas vidas era antes fugir de infortúnios do que lograr um bem positivo. “A metafísica se deslocou para segundo plano, ao passo que a ética, agora individual, adquiriu crucial importância. A filosofia não é mais o pilar de fogo que serve como norte a alguns intrépidos buscadores da verdade: trata-se, antes, de uma ambulância que, finda a luta pela existência, vem recolhendo os fracos e feridos.”¹²

Notas

¹ Isso não é historicamente correto.

² Em tradução da Bíblia de Jerusalém (São Paulo: Paulus, 2002). [N.T.]

³ Talvez já não seja mais assim, uma vez que os filhos daqueles que nisso acreditavam foram educados em Eton.

⁴ Citado em Bevan, House of Seleucus, vol. I, p. 298n.

⁵ O rei, não o astrônomo.

⁶ Anais, Livro VI, cap. 42.

⁷ Veja-se Cambridge Ancient History, vol. VII, p. 194-5.

⁸ "The Social Question in the Third Century", escrito por W.T. Tarn e publicado em The Hellenistic Age, de vários autores (Cambridge, 1923). Esse ensaio é demasiado interessante e contém muitos fatos que não encontramos com facilidade alhures.

⁹ Ibid.

¹⁰ Bevan, House of Seleucus, vol. II, p. 45-6.

¹¹ Five Stages of Greek Religion, p. 177-8.

¹² C.F. Angus, em Cambridge Ancient History, vol. VII, p. 231. A citação de Menandro foi retirada do mesmo capítulo.

A relação dos homens intelectualmente eminentes com a sociedade de seu tempo foi diferente de acordo com a época em questão. Em tempos afortunados, eles em geral estiveram em harmonia com o que havia ao seu redor; sugeriam, é verdade, as reformas que lhes parecessem necessárias, mas tinham a certeza de que suas sugestões seriam acolhidas de bom grado e não se mostravam contrariados com o mundo em que viviam, mesmo se nada mudasse para melhor. Noutras épocas, foram em geral revolucionários, tendo em mente que mudanças radicais se faziam necessárias mas acreditando que, em parte como resultado de sua atuação, tais mudanças seriam realizadas num futuro próximo. Houve também épocas em que desesperaram do mundo e sentiram que, embora eles mesmos soubessem o que se fazia necessário, não havia esperança de que um dia se realizaria. Esse estado de espírito resvala com facilidade num desespero mais profundo, segundo o qual a vida na Terra é essencialmente ruim e só há esperança de bem numa vida futura ou numa transfiguração mística.

Em certas épocas, essas atitudes foram adotadas por diferentes homens ao mesmo tempo. Vejamos, por exemplo, o início do século XIX. Goethe é cômodo, Bentham é reformador, Shelley é revolucionário, Leopardi é pessimista. Na maioria das vezes, porém, encontramos um só tom a prevalecer entre os grandes autores. Na Inglaterra de Elisabete e do século XVIII, os escritores eram cômodos; na França, tornaram-se revolucionários em cerca de 1750; na Alemanha, viraram nacionalistas a partir de 1813.

Entre o século V e o século XV, período de domínio eclesiástico, houve certo conflito entre o que se acreditava na teoria e o que se sentia na prática. Teoricamente, o mundo era um vale de lágrimas, uma preparação, em meio a tribulações, para o mundo vindouro. Na prática, porém, era impossível aos escritores, quase todos clérigos, não regozijar-se com o poder da Igreja; eles tinham a oportunidade de praticar uma atividade abundante que lhes parecia útil. Desse modo, tinham a mentalidade de uma classe governante, e não de homens que se sentem exilados num mundo estrangeiro. Isso faz parte do curioso dualismo que perpassa a Idade Média graças ao fato de a Igreja, embora fundamentada sobre crenças extramundanas, ser, à época, a instituição mais importante do mundo cotidiano.

A preparação psicológica para a sobrenaturalidade do cristianismo se inicia no período helênico e está vinculada ao eclipse da cidade-estado. Em geral, os filósofos gregos até Aristóteles, muito embora reclamassem disto ou daquilo, não se sentiam cosmicamente desesperados ou politicamente impotentes. Poderiam pertencer, vez ou outra, a um partido já derrotado, mas nesse caso sua derrota se dera devido aos riscos do conflito, e não em virtude de certa impotência inevitável dos sábios. Mesmo aqueles que — como Pitágoras e, de certo modo, também Platão — condenavam o mundo das aparências e buscavam refúgio no misticismo tinham projetos práticos para converter os membros das classes governantes em santos e sábios. Quando o poder político passou às mãos dos macedônios, os filósofos gregos naturalmente se afastaram da política e se dedicaram mais ao problema da virtude ou da salvação individual. Eles deixam de perguntar como os homens podem criar um Estado bom e indagam como os homens podem ser virtuosos num mundo perverso ou felizes num mundo de sofrimento. É bem verdade que essa mudança é tão somente uma mudança de grau, que essas questões já haviam sido levantadas antes e que, durante certo tempo, os estoicos tardios nutriram interesse pela política — a política de Roma, e não da Grécia. Não obstante, as mudanças foram reais. Exceção feita a um breve período do estoicismo romano, a visão de mundo daqueles que

pensavam e sentiam a sério se tornou cada vez mais subjetiva e individualista, quando então o cristianismo desenvolveu o Evangelho de salvação individual que inspirou um zelo missionário e criou a Igreja. Até que isso se realizasse, não havia instituição a que o filósofo poderia aderir de todo o coração, e portanto não havia nenhuma válvula de escape adequada para seu legítimo amor ao poder. Por esse motivo, os filósofos do período helênico são mais limitados como seres humanos do que os homens que viveram enquanto a cidade-estado ainda inspirava lealdade. Eles ainda pensam, uma vez que isso lhes é inevitável, mas já quase não esperam que seu pensamento venha a dar frutos no mundo.

Quatro escolas filosóficas foram fundadas na época de Alexandre. As duas mais famosas, a dos estoicos e a dos epicuristas, serão tema de capítulos subsequentes; neste, trataremos dos cínicos e dos cétricos.

A primeira dessas escolas deriva, através de Diógenes, seu fundador, de Antístenes, discípulo de Sócrates cerca de vinte anos mais velho do que Platão. Antístenes foi personagem notável, em certos aspectos muito semelhante a Tolstói. Até o período que se seguiu à morte de Sócrates, viveu no círculo aristocrático de seus discípulos e não demonstrou nenhum sinal de heterodoxia. Contudo, quando já não era mais jovem, algo — não se sabe se a derrota de Atenas, a morte de Sócrates ou algum desgosto pelas críticas filosóficas — o fez desprezar o que outrora estimava. Ele nada queria além da bondade pura e simples. Associou-se a trabalhadores e vestiu-se como um deles. Dedicou-se a pregar a céu aberto, valendo-se de um estilo que os ignorantes podiam compreender. Passou a considerar inútil toda filosofia refinada; o que poderia ser conhecido só poderia sê-lo pelo homem simples. Ele acreditava no “retorno à natureza” e levou essa crença ao extremo. Não deveria haver governo, propriedade privada, casamento, religião fixa. Seus seguidores, quiçá até ele mesmo, condenaram a escravidão. Não foi um ascético propriamente dito, mas desprezou o luxo e a busca dos prazeres artificiais dos sentidos. “Antes a loucura do que o deleite”, disse.¹

A fama de Antístenes foi superada por seu discípulo Diógenes, “jovem de Sinope, no Euxino, com quem [Antístenes] não simpatizara

de imediato; era filho de um cambista preso por adulterar a moeda. Antístenes ordenou que o jovem se afastasse, mas este não lhe deu atenção; fustigou-o com sua vara, mas Diógenes não se moveu. Diógenes desejava ‘sabedoria’ e viu que Antístenes poderia oferecê-la. Seu objetivo de vida era fazer o que seu pai fizera e ‘adulterar a moeda’, mas em escala muito mais ampla. Ele adulteraria toda a moeda existente no mundo. Cada timbre convencional era falso. Os homens eram cunhados como generais e reis; as coisas, como honra e sabedoria, felicidade e riquezas; tudo era metal vil com inscrições mentirosas”.²

Ele decidiu viver como cão, e por isso foi denominado “cínico”, isto é, “canino”. Diógenes rejeitou todas as convenções — as da religião, do costume, do vestir-se, da habitação, da alimentação ou da decência. Dizem que vivia num barril, mas Gilbert Murray garante-nos de que isso não é verdade: tratava-se, antes, de um jarro grande, do tipo usado primitivamente nos funerais.³ Diógenes viveu como um faquir indiano: à base de esmolas. Proclamava-se irmão não apenas de toda a raça humana, mas também dos animais. Foi homem sobre o qual se acumularam histórias, mesmo durante a sua vida. Todos sabem que Alexandre foi ter com ele e perguntou-lhe o que desejava: “Apenas que saia da frente da luz”, respondeu.

O ensinamento de Diógenes está longe de ser o que hoje chamamos de “cínico”. Muito pelo contrário: ele guardava uma ardente paixão pela “virtude”, em comparação com a qual todo bem mundano nada valia. Buscou a virtude e a liberdade moral na emancipação do desejo: sê indiferente aos bens que a fortuna tem a conceder e ficarás livre do medo. Nesse aspecto, como veremos, sua doutrina foi retomada pelos estoicos, que porém não o seguiram na rejeição das amenidades da civilização. Segundo Diógenes, Prometeu foi justamente punido por levar ao homem as artes que geraram a complicação e a artificialidade da vida moderna. Nisso, assemelha-se aos taoistas, a Rousseau e a Tolstói; foi, porém, muito mais consistente.

Muito embora fosse contemporâneo de Aristóteles, sua doutrina tem o temperamento da era helênica. Aristóteles é o último filósofo grego a

encarar o mundo com alegria; depois dele, todos sustentam, de uma forma ou de outra, alguma filosofia de isolamento. O mundo é mau; aprendamos a não depender dele. Os bens externos são precários; não passam de dons da fortuna, e não da recompensa por nossos esforços. Apenas os bens subjetivos — a virtude ou o contentamento por meio da resignação — são seguros, e como tais serão os únicos valorizados pelo sábio. Pessoalmente, Diógenes foi homem cheio de vigor, mas sua doutrina, como todas aquelas do período helênico, voltava-se aos homens aborrecidos, nos quais a decepção havia aniquilado o zelo natural. Decerto não se tratava de uma doutrina calculada para promover a arte ou a ciência ou o estadismo, ou qualquer atividade útil, exceção feita à atitude de oposição ao poderoso mal.

É interessante observar o que foi feito do ensinamento cínico quando popularizado. No início do século III a.C., os cínicos estavam em voga, sobretudo na cidade de Alexandria. Eles publicavam pequenos sermões em que assinalavam quão fácil era viver sem bens materiais, quão alegres poderiam se tornar os que só ingeriam alimentos simples, quão aquecidos poderiam ficar todos no inverno sem roupas caras (o que era verdade no Egito!), quão tolo era ter afeto pela terra natal ou lamentar a morte de um filho ou amigo. “Porque meu filho ou esposa está morto”, diz Teles, um dos cínicos que popularizaram a doutrina, “há razão para que eu, que ainda estou vivo, negligencie a mim mesmo e deixe de cuidar do que me pertence?”.⁴ É difícil, nesse ponto, simpatizar-se com a vida simples, aqui demasiadamente simplificada. Ficamos a imaginar quem apreciava tais sermões. Seriam os ricos, desejosos de se convencer de que o sofrimento dos pobres era algo imaginário? Ou os novos pobres, que então tentavam desprezar o homem de negócios bem-sucedido? Seriam ainda os bajuladores, que tentavam persuadir-se de que a caridade que aceitavam não tinha importância? Teles diz ao rico: “Dá-me liberalmente e aceito com altivez, sem rastejar-me, sem rebaixar-me de maneira vil, sem murmurar.”⁵ Conveniente doutrina. O cinismo popular não apregoava a abstinência das coisas boas deste mundo, mas apenas certa indiferença por elas. No caso de um mutuário,

isso pode converter-se na minimização da obrigação para com o mutuante. Pode-se vislumbrar como a palavra “cínico” veio a significar o que significa hoje.

O que havia de melhor na doutrina cínica passou para o estoicismo, uma filosofia mais completa e bem-acabada.

Como doutrina escolar, o ceticismo foi articulado pela primeira vez por Pirro, que era membro do exército de Alexandre e participara de sua campanha até a Índia. Parece que isso saciara seu gosto pelas viagens, e que ele passou o resto da vida em sua cidade natal, Élis, onde morreu em 275 a.C. Não havia nada muito original em sua doutrina além da sistematização e da formalização de algumas dúvidas velhas. O ceticismo acerca dos sentidos atormentou os filósofos gregos desde muito cedo; as únicas exceções estavam naqueles que, a exemplo de Parmênides e Platão, negavam o valor cognitivo da percepção e faziam dessa negação uma oportunidade para o dogmatismo intelectual. As ambiguidades e as aparentes contradições da percepção sensorial haviam levado os sofistas, de modo particular Protágoras e Górgias, a um subjetivismo muito parecido com o de Hume. Pirro parece (uma vez que, muito sabiamente, não escreveu livro nenhum) ter acrescentado um ceticismo moral e lógico ao ceticismo que dizia respeito aos sentidos. Dizem que defendia a impossibilidade de haver fundamento racional para a escolha de determinada razão em detrimento de outra. Na prática, isso significa que é preciso conformar-se com o costume do país em que se habita. Um discípulo moderno iria à igreja aos domingos e se ajoelharia nos momentos adequados, mas sem nutrir nenhuma das crenças religiosas que supostamente inspiram tais ações. Os velhos cétricos cumpriam todo o ritual pagão, e alguns chegaram até a se tornar sacerdotes; seu ceticismo garantia-lhes que tal comportamento não poderia ser declarado errado, ao passo que o senso comum (que sobreviveu à sua filosofia) ratificava sua conveniência.

Naturalmente, o ceticismo encantou muitos espíritos não filosóficos. Ao notarem a diversidade de escolas e a acerbidade de suas disputas, as pessoas acabavam por concluir que todas aspiravam a um conhecimento

que na verdade era inalcançável. O ceticismo era o consolo do preguiçoso, uma vez que retratava o ignorante como alguém tão sábio quanto o reputado homem de saber. Àqueles que, por temperamento, solicitavam o evangelho, o ceticismo talvez parecesse insatisfatório; no entanto, como toda doutrina do período helênico, ele se apresentava como um antídoto contra a preocupação. Por que perturbar-se quanto ao futuro? Ele é completamente incerto. Você pode muito bem desfrutar do presente; “o que está por vir ainda é desconhecido”. Por essas razões, o ceticismo gozou de considerável sucesso popular.

Cumpramos observar que o ceticismo, como filosofia, não apregoa a dúvida pura e simples, e sim aquela que podemos chamar de dúvida dogmática. O homem de ciência diz: “Creio que isso seja assim, mas não tenho certeza.” O homem dotado de curiosidade intelectual, por sua vez, afirma: “Não sei o motivo disso, mas espero descobrir.” E o cético filosófico: “Ninguém sabe e jamais saberá.” É esse elemento de dogmatismo que torna o seu sistema vulnerável. Naturalmente, os céticos negam que estejam afirmando de maneira dogmática a impossibilidade do conhecimento, mas suas negativas não convencem.

Tímon, porém, outrora discípulo de Pirro, formulou alguns argumentos intelectuais que, para a lógica grega, exigiam refutações difíceis. A única lógica que os gregos admitiam era a dedutiva, e toda dedução tinha de partir, como em Euclides, de princípios gerais considerados autoevidentes. Tímon negou a possibilidade de encontrar tais princípios. Desse modo, tudo deverá ser provado por intermédio de outra coisa, e todo raciocínio ou será circular, ou será uma corrente infinda que pende do nada. Em ambos os casos, nada pode ser provado. Como percebemos, esse argumento corta a raiz da filosofia aristotélica que dominou a Idade Média.

Certas formas de ceticismo defendidas, em nossa época, por homens que estão longe de ser inteiramente céticos não haviam ocorrido aos céticos da Antiguidade. Eles não duvidavam dos fenômenos nem questionavam proposições que, em sua opinião, expressavam tão somente o que sabemos diretamente a seu respeito. A maior parte da

obra de Tímon se perdeu, mas dois fragmentos remanescentes ilustrarão essa questão. Um diz: “O fenômeno é sempre válido.” E o outro: “Que o mel é doce recuso-me a afirmar; que parece doce, a isso dou pleno assentimento.”⁶ Um cético moderno assinalaria que o fenômeno apenas *ocorre*, não sendo nem válido nem inválido; o que é válido ou inválido deve ser uma declaração, e declaração nenhuma pode estar vinculada ao fenômeno a ponto de ser incapaz da falsidade. Pela mesma razão, diria ele, a declaração segundo a qual “o mel parece doce” é apenas muitíssimo provável, e não absolutamente certa.

Em certos aspectos, a doutrina de Tímon foi muito semelhante à de Hume. Ele declarou que algo que jamais fora observado — os átomos, por exemplo — não poderia ser validamente inferido; todavia, quando dois *fenômenos* tiverem sido observados juntos e com frequência, um poderia ser inferido a partir do outro.

Tímon passou os últimos anos de sua longa vida em Atenas, onde morreu no ano de 235 a.C. Com sua morte, a escola de Pirro teve fim enquanto escola, mas, por mais estranho que possa parecer, suas doutrinas foram adotadas — com algumas alterações — pela Academia, representante da tradição platônica.

O homem que realizou essa surpreendente revolução filosófica foi Arcesilau, contemporâneo de Tímon que faleceu muito idoso, em cerca de 240 a.C. O que a maioria dos homens assimilou de Platão foi a crença num mundo intelectual suprassensível, bem como na superioridade da alma imortal em relação ao corpo perecível. Platão, porém, tinha muitas faces, e em alguns aspectos poderia ser visto como propagador do ceticismo. O Sócrates platônico declara nada saber; essa afirmação nós normalmente tratamos como ironia, mas poderia ser levada a sério. Muitos dos diálogos não logram nenhuma conclusão positiva e almejam deixar o leitor em estado de dúvida. Alguns — a parte final do *Parmênides*, por exemplo — parecem não ter qualquer objetivo senão o de revelar que ambos os lados de qualquer questão podem ser defendidos com igual plausibilidade. A dialética platônica pode ser tratada como fim em vez de meio, e nesse caso se presta admiravelmente à defesa do

ceticismo. Parece ter sido essa a forma como Arcesilau interpretou o homem a quem ainda professava seguir. Ele havia decapitado Platão, mas o torso que restara era genuíno.

O modo como Arcesilau ensinou mereceria muitos elogios caso os jovens alunos tivessem se mostrado capazes de evitar a paralisia que aquilo lhes causava. Arcesilau não defendia nenhuma teoria, mas refutaria toda tese elaborada por um pupilo. Às vezes defendia duas proposições contraditórias em ocasiões sucessivas, demonstrando assim como argumentar convincentemente em favor de ambas. Um pupilo vigoroso o bastante para rebelar-se poderia aprender a destreza e a evasão das falácias, mas na realidade nenhum parece ter aprendido nada além da sagacidade e da indiferença pela verdade. Tão grande foi a influência de Arcesilau que a Academia permaneceu cética por cerca de duzentos anos.

No meio desse período, ocorreu um divertido incidente. Carnéades, digno sucessor de Arcesilau no comando da Academia, foi um dos três filósofos que Atenas enviou em missão diplomática a Roma no ano de 156 a.C. Ele não via razões para que sua dignidade como embaixador prejudicasse sua principal ocupação, e assim anunciou uma série de aulas em Roma. Os jovens, que à época ansiavam por imitar os modos gregos e por adquirir a cultura da Grécia, afluíram para ouvi-lo. Sua primeira lição expôs as visões de Aristóteles e Platão sobre a justiça, sendo completamente edificante. A segunda, por sua vez, teve como objetivo refutar tudo o que fora dito na primeira — não, porém, com o intuito de obter conclusões opostas, e sim para demonstrar que toda conclusão é injustificada. O Sócrates de Platão afirmara que a injustiça fazia mais mal para quem a cometia do que para a vítima. Carnéades, em sua segunda lição, tratou esse ponto de vista com desprezo. Os grandes Estados, assinalou, se tornaram grandes porque cometeram agressões injustas contra seus vizinhos mais fracos; em Roma, era impossível negá-lo. Num naufrágio, você pode salvar a própria vida às custas de outra mais fraca, e estaria sendo tolo se não o fizesse. Ele parece acreditar que “Mulheres e crianças primeiro” não é máxima que conduz

à sobrevivência pessoal. O que você faria caso estivesse fugindo de um inimigo vitorioso e, tendo perdido seu cavalo, encontrasse um companheiro ferido sobre o dele? Se sensato, derrubá-lo-ia e pegaria o animal, independentemente do que a justiça ditasse. Esse raciocínio pouco edificante é surpreendente em quem se diz seguidor de Platão, mas parece ter agradado aos jovens romanos de espírito moderno.

Houve, porém, um homem a quem aquilo não agradava: o velho Catão, representante do código moral austero, rígido, estúpido e brutal que fizera Roma derrotar Cartago. Da juventude à velhice, viveu ele de maneira simples, levantando cedo, praticando um trabalho manual severo, comendo apenas alimentos frugais e jamais vestindo traje que custasse mais de cem moedas. Com o Estado, foi escrupulosamente honesto, evitando todo suborno e toda pilhagem. Exigia dos outros romanos todas as virtudes que praticava por si mesmo, afirmando que acusar e perseguir os iníquos era a melhor coisa que um homem correto poderia fazer. Na medida do possível, reforçou a velha severidade dos costumes romanos:

Catão expulsou do Senado também um tal Manílio, que muito provavelmente seria feito cônsul no ano seguinte, apenas porque beijara a esposa com afeto demasiado à luz do dia e diante da filha; e, ao censurá-lo por tal ato, disse-lhe que sua esposa jamais o beijava, exceto quando trovejava.⁷

Quando no poder, recusou o luxo e os banquetes. Fez a esposa amamentar não apenas os próprios filhos, mas também os de seus escravos, a fim de que, nutridos pelo mesmo leite, pudessem amar os seus. Quando seus escravos se tornavam velhos demais para trabalhar, vendia-os sem remorsos. Insistia em que eles deveriam estar trabalhando ou dormindo, nada mais. Encorajava-os a brigarem entre si, uma vez que “era incapaz de tolerar que fossem amigos”. Quando um escravo cometia delito grave, chamava os demais e os forçava a condenar o delinquente à morte; em seguida, na presença dos sobreviventes, com as próprias mãos colocava a sentença em prática.

O contraste entre Catão e Carnéades era completo: o primeiro fizera-se brutal mediante uma moralidade demasiadamente estrita e tradicional; o outro, ignóbil mediante uma moralidade excessivamente lassa e infectada pela dissolução social do mundo helênico.

A língua grega desagradou a Marco Catão desde o momento primeiro em que os jovens começaram a estudá-la e em que ele viu crescer sua estima na cidade de Roma: temia que, se a juventude romana se tornasse hábil no saber e na eloquência, desistiria definitivamente da honra e glória das armas. (...) Certa feita, quando no Senado, queixou-se abertamente de que se retinham por muito tempo os embaixadores e não os despachavam, recordando também que se tratava de homens perspicazes, capazes de persuadir facilmente do que bem entendessem. E, não havendo outro motivo, deveria isso bastar para desconfiarem de algo e enviá-los de volta para suas escolas, a fim de que pudessem instruir os meninos da Grécia e deixar em paz os de Roma, que deveriam aprender a obedecer as leis e o Senado como antes. Ora, dirigia-se assim ao Senado não em virtude de certa indisposição ou malícia para com Carnéades, como pensavam alguns; fazia-o, antes, porque em geral odiava a filosofia.⁸

Os atenienses, na visão de Catão, eram uma raça menor e sem lei. Pouco importava se *eles* haviam se degradado graças aos rasos sofismas dos intelectuais; os jovens romanos deveriam se conservar puritanos, imperialistas, impiedosos e estúpidos. Ele, porém, falhou; os romanos posteriores, embora conservassem muitos de seus vícios, adotaram também os de Carnéades.

Após Carnéades (*ca.* 180 a *ca.* 110 a.C.) , o líder da Academia foi um cartaginês cujo verdadeiro nome era Asdrúbal, mas que ao lidar com os gregos preferia ser chamado de Clitômaco. Ao contrário do antecessor, que limitou-se às aulas, Clitômaco escreveu mais de quatrocentos livros, alguns dos quais em língua fenícia. Seus princípios parecem ter sido os mesmos de Carnéades. Em alguns aspectos, eram úteis. Esses dois cétricos se opuseram à crença na adivinhação, na magia e na astrologia que cada vez mais se espalhava. Também elaboraram uma doutrina construtiva referente aos graus de probabilidade: embora a certeza jamais se justifique, algumas coisas têm mais probabilidade de serem verdadeiras do que outras. A probabilidade deve guiar-nos na prática,

uma vez que é razoável agir de acordo com a mais provável das hipóteses plausíveis. Com essa visão a maioria dos filósofos modernos estaria de acordo. Infelizmente, os livros que a enunciam foram perdidos, e é difícil reconstruir a doutrina a partir dos indícios que sobrevivem.

Após Clitômaco, a Academia deixou de ser cética, e a partir de Antíoco (cuja morte se deu em 69 a.C.) suas doutrinas passaram a ser, durante séculos, quase as mesmas dos estoicos.

No entanto, o ceticismo não desapareceu. Seu resgate foi feito por Enesidemo, cretense oriundo de Cnossos, onde, segundo o pouco que sabemos, podem ter existido céticos dois mil anos antes, distraindo cortesãos dissolutos com dúvidas quanto à divindade da senhora dos animais. As datas de Enesidemo são incertas. Ele rejeitou as doutrinas da probabilidade que Carnéades propusera e retornou às formas mais antigas de ceticismo. Sua influência foi considerável; seguiu-o o satírico Luciano, no século II d.C.; também, pouco depois, Sexto Empírico, único filósofo cético da Antiguidade cujas obras ainda sobrevivem. Há, por exemplo, um pequeno tratado, intitulado “Argumentos contra a crença em Deus”, que foi traduzido por Edwyn Bevan em *Later Greek Religion* (p. 52-56) e que, segundo este, foi provavelmente retirado de Carnéades, tal qual relata Clitômaco.

O tratado se inicia com a explicação de que, no *comportamento*, os céticos são ortodoxos: “Nós, céticos, seguimos na prática os modos do mundo, mas sem defendermos nenhuma opinião sobre eles. Falamos dos deuses como se existissem, prestamos-lhes culto e dizemos que exercem a providência; no entanto, quando assim nos expressamos, não exprimimos crença alguma e evitamos a imprudência dos que dogmatizam.”

Ele então declara que as pessoas diferem quanto à natureza de Deus; alguns, por exemplo, julgam-No incorpóreo, e outros, corpóreo. Uma vez que não temos experiência dEle, não podemos conhecer Seus atributos. A existência de Deus não é autoevidente, e portanto necessita de provas. Segue-se um raciocínio um tanto confuso para provar que tais

provas são impossíveis. Em seguida, ele se ocupa do problema do mal e termina com as seguintes palavras:

Os que afirmam positivamente que Deus existe necessariamente resvalam na impiedade. Com efeito, se dizem que Deus controla tudo, convertem-No em autor das coisas más; se, por outro lado, declaram que controla tão somente algumas coisas, ou mesmo que nada controla, veem-se obrigados a fazer dEle um Deus invejoso ou impotente, o que é impiedade claríssima.

O ceticismo, embora continuasse a encantar indivíduos cultos até o século III d.C., opunha-se ao espírito da época, que cada vez mais voltava-se para a religião dogmática e para as doutrinas da salvação. O ceticismo teve força suficiente para fazer que os homens instruídos se desagradassem das religiões estatais, mas nada tinha de positivo, nem mesmo na esfera puramente intelectual, que pudesse colocar em seu lugar. Do Renascimento em diante, o ceticismo teológico foi substituído, na maioria de seus proponentes, por uma crença entusiasmada na ciência, mas na Antiguidade não havia substituto como esse para a dúvida. Sem responder aos argumentos dos céticos, o mundo antigo se afastou deles. Descreditados os deuses do Olimpo, desobstruiu-se o caminho para a invasão das religiões orientais, as quais competiram pela adesão dos supersticiosos até o triunfo do cristianismo.

Notas

¹ Benn, vol. II, p. 4, 5; Murray, Five Stages, p. 113-14.

² Ibid., p. 117.

³ Ibid., p. 119.

⁴ The Hellenistic Age. Cambridge, 1923, p. 84ss.

⁵ Ibid., p. 86.

⁶ Citado por Edwyn Bevan, Stoics and Sceptics, p. 126.

⁷ Plutarco, Vidas, Marco Catão.

⁸ Ibid.

Notas

¹ Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, 1928, p. 221. O sr. Bailey tem um estudo especial sobre Epicuro, e esse livro tem valor inestimável aos estudiosos.

² Os estoicos foram muito injustos com Epicuro. Diz Epiteto, por exemplo, ao dirigir-se a ele: “Eis a vida de que dizes ser digno: comer, beber, copular, evacuar e roncar.” Livro II, cap. xx, *Discursos de Epiteto*.

³ Gilbert Murray, *Five Stages*, p. 130.

⁴ Cerca de cinco libras.

⁵ W.J. Oates, *The Stoic and Epicurean Philosophers*, p. 47. Sempre que possível, vali-me das traduções do sr. Oates.

⁶ “A ausência de dor [para Epicuro] é prazer por si só; no final das contas, trata-se do mais verdadeiro dos prazeres.” Bailey, op. cit., p. 249.

⁷ Sobre o tema da amizade e da adorável inconsistência de Epicuro, veja-se Bailey, op. cit., p. 517-20.

⁸ Visão análoga é proposta hoje por Eddington em sua leitura do princípio de indeterminação.

⁹ Lucrécio menciona o sacrifício de Ifigênia como exemplo do mal causado pela religião, Livro I, 85-100.

¹⁰ Livro III, 1068-76.

Notas

¹ Gilbert Murray, *The Stoic Philosophy*, 1915, p. 25.

² Para as fontes do que se segue, veja-se Bevan, *Later Greek Religion*, p. 1ss.

³ Veja-se Barth, *Die Stoa*, 4ª edição, Stuttgart, 1922.

⁴ *Ibid.*

⁵ Bevan, *Stoics and Sceptics*, p. 88.

⁶ Ele calculou que, velejando para o oeste desde Cadiz, era possível chegar à Índia após 70 mil estádios. “Essa observação tornou-se o fundamento da confiança de Colombo.” Tarn, *Hellenistic Civilization*, p. 249.

⁷ Esse retrato de Posidônio baseia-se sobretudo no Capítulo III de *Stoics and Sceptics*, de Edwyn Bevan.

⁸ Rostovtseff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, p. 179.

⁹ Reproduzido de Oates, *op. cit.*, p. 225-6.

¹⁰ *Ibid.*, p. 251.

¹¹ *Ibid.*, p. 280.

¹² Diógenes Laércio, vol. VII, 177.

O Império Romano em relação à cultura

De muitas formas mais ou menos isoladas o Império Romano influenciou a história da cultura.

Em primeiro lugar, temos a influência direta de Roma sobre o pensamento helênico. Não se trata de algo muito importante ou profundo.

Em segundo lugar, a influência da Grécia e do Oriente sobre a parte ocidental do Império. Esse efeito foi profundo e duradouro, uma vez que incluiu a religião cristã.

Em terceiro lugar, a importância da longa paz romana para a difusão da cultura e para a habituação dos homens à ideia de uma civilização única, associada a um só governo.

Em quarto lugar, a transmissão da civilização helênica aos maometanos e, daí, à Europa ocidental.

Antes de examinarmos cada uma dessas influências de Roma, uma brevíssima sinopse de sua história política será útil.

As conquistas de Alexandre haviam deixado intacto o Mediterrâneo ocidental. No início do século III a.C., dominaram-no duas cidades-estados poderosas: Cartago e Siracusa. Na primeira e na segunda Guerras Púnicas (264-241 e 218-201), Roma conquistou Siracusa e reduziu Cartago à insignificância. Ao longo do século II, apoderou-se das monarquias macedônias — embora seja verdade que o Egito continuou sendo Estado vassalo até a morte de Cleópatra (30 a.C.). A Espanha foi conquistada incidentalmente na guerra com Aníbal; a França, por César em meados do século I a.C.; e a Inglaterra, cerca de cem anos depois. As

fronteiras do Império, em seu auge, eram o Reno e o Danúbio, na Europa; o Eufrates, na Ásia; e o deserto, no Norte da África.

O imperialismo romano talvez tenha alcançado seu apogeu no Norte da África (importante na história cristã como lar de são Cipriano e santo Agostinho), onde extensas regiões, incultas tanto antes quanto depois do domínio de Roma, foram fertilizadas e abrigaram cidades populosas. O Império Romano como um todo foi estável e pacífico por mais de duzentos anos, desde a acessão de Augusto (30 a.C.) até os desastres do século III.

Nesse ínterim, a constituição do Estado romano passou por mudanças importantes. Originalmente, Roma fora uma pequena cidade-estado bastante semelhante às da Grécia, em especial àquelas que, como Esparta, não dependiam do comércio exterior. Os reis, como aqueles da Grécia homérica, haviam cedido lugar a uma república aristocrática. Embora o elemento aristocrático, corporificado pelo Senado, tenha permanecido poderoso, elementos democráticos foram aos poucos acrescidos, e o meio-termo resultante foi visto pelo estoico Panécio (cujas visões são reproduzidas por Políbio e Cícero) como a combinação ideal de elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos. Todavia, a conquista desordenou esse equilíbrio precário ao atribuir imensa riqueza à classe senatorial e, em grau um pouco menor, aos “cavaleiros”, nome pelo qual a classe média alta era conhecida. A agricultura italiana, que estivera nas mãos de pequenos fazendeiros que cultivavam cereais à custa do próprio trabalho, junto de suas famílias, passou às grandes propriedades pertencentes à aristocracia romana, nas quais vinhas e oliveiras eram cultivadas por mão de obra escrava. Como resultado, verificou-se a virtual onipotência do Senado, a qual foi desavergonhadamente utilizada para o enriquecimento de alguns homens, sem que fossem levados em consideração os interesses ou o bem-estar de seus súditos.

Um movimento democrático iniciado pelos Gracos na segunda metade do século II a.C. culminou numa série de guerras civis e — como muitas vezes se viu na Grécia — no estabelecimento de uma “tirania”. É

curioso notar a repetição, em tão grande escala, de desdobramentos que na Grécia se estavam limitados a áreas pequeninas. Augusto, herdeiro e filho adotivo de Júlio César que reinou de 30 a.C. a 14 d.C., deu fim ao conflito civil e (com algumas exceções) às guerras de conquista travadas no exterior. Pela primeira vez desde os primórdios da civilização grega, o mundo antigo desfrutou de paz e segurança.

Dois fatores haviam arruinado o sistema político grego: a reivindicação de soberania absoluta por parte de cada cidade e o conflito amargo e sangrento, dado na maioria dessas cidades, entre ricos e pobres. Após a conquista de Cartago e dos reinos helênicos, a primeira dessas causas deixou de afligir o mundo, visto ser então impossível manter qualquer resistência eficaz contra Roma. A segunda, porém, perdurou. Nas guerras civis, era comum que um general se declarasse defensor do Senado, e outro, do povo. A vitória era daquele que oferecesse as maiores recompensas aos soldados. Tais soldados não desejavam apenas pagamento e despojos, mas também doações de terra; por conseguinte, cada guerra civil tinha termo com a expulsão formalmente legal de muitos proprietários — nominalmente, rendeiros do Estado —, os quais davam lugar aos legionários do vencedor. Os custos da guerra, quando ainda em andamento, eram saldados por meio da execução de ricos e do confisco de suas propriedades. Não foi fácil dar fim a esse sistema desastroso; no final, para a surpresa de todos, Augusto logrou vitória tão completa que não restou competidor que se opusesse à sua busca de poder.

Para o mundo romano, a descoberta de que o período de guerra civil chegara ao fim foi surpreendente e deixou todos felizes, exceção feita a um pequeno grupo senatorial. Para todos os demais, trouxe grande alívio o momento em que Roma, sob a liderança de Augusto, enfim logrou a estabilidade e a ordem que os gregos e macedônios haviam tentado em vão alcançar e que Roma, antes de Augusto, também fora incapaz de produzir. Na Grécia, diz Rostovtseff, a Roma republicana não “introduziu nada de novo, exceto a pauperização, a falência e a interrupção de toda atividade política independente”.¹

O reinado de Augusto representou um período de felicidade para o Império Romano. A administração das províncias foi enfim organizada com alguma estima pelo bem-estar da população, e não somente de acordo com um sistema puramente predatório. Augusto não foi apenas deificado oficialmente após a sua morte; de maneira espontânea, foi também tratado como deus em várias cidades provinciais. Os poetas o enalteceram; as classes comerciais julgaram a paz universal conveniente; e mesmo o Senado, por ele tratado com todas as demonstrações de respeito, não perdeu a oportunidade de acumular honras e títulos às suas custas.

Porém, embora o mundo estivesse feliz, a vida havia perdido certo sabor, uma vez que se passara a preferir a segurança à aventura. Nos primórdios, todo grego livre tivera a oportunidade de aventurar-se; Filipe e Alexandre deram fim a isso, e no mundo helênico somente os dinastas macedônios desfrutaram da liberdade anárquica. O mundo grego perdeu sua juventude e tornou-se ou cínico ou religioso. A esperança de ver os ideais se concretizando em instituições mundanas se esvaiu, e com ela também o entusiasmo dos melhores homens. O céu, para Sócrates, era um lugar em que continuaria a debater; para os filósofos posteriores a Alexandre, tratava-se de algo mais distinto de sua existência aqui embaixo.

Em Roma, um desenvolvimento semelhante ocorreu mais tarde e assumiu forma menos dolorosa. Diferentemente da Grécia, Roma não foi conquistada. Pelo contrário: recebeu o estímulo de um imperialismo bem-sucedido. Ao longo do período das guerras civis, foram os romanos os responsáveis pelas desordens. Os gregos não haviam garantido a paz e a ordem submetendo-se aos macedônios, ao passo que gregos e romanos o fizeram ao se submeterem a Augusto. Augusto foi romano a quem os romanos se submeteram de bom grado, e não *apenas* em virtude de sua força superior; além disso, ele se esforçou para dissimular a origem militar de seu governo e para fundamentá-lo em decretos do Senado. A adulação expressa pelo Senado era em grande parte insincera, sem dúvida, mas fora da classe senatorial ninguém se sentia humilhado.

O humor dos romanos era como o do *jeune homme rangé* que, na França do século XIX, sossegava num casamento de conveniência após uma vida inteira de aventuras amorosas. Esse humor, embora satisfeito, não é criativo. Os grandes poetas da era de Augusto haviam sido formados em tempos difíceis; Horácio escapou para Filipos, e tanto ele quanto Virgílio tiveram suas fazendas confiscadas e cedidas a soldados vitoriosos. Almejando a estabilidade, Augusto esforçou-se de maneira um tanto insincera para resgatar a piedade de outrora, e por esse motivo teve de ser hostil à livre investigação. O mundo romano começava a ficar estereotipado, e tal processo teve continuidade sob os imperadores subsequentes.

Os sucessores imediatos de Augusto perpetraram crueldades impressionantes contra os senadores e contra possíveis concorrentes pela púrpura. Em certa medida, o desgoverno do período se estendeu às províncias, mas no geral a máquina administrativa criada por Augusto continuou a funcionar muito bem.

Um período melhor teve início com a ascensão de Trajano, em 98 d.C., e continuou até a morte de Marco Aurélio, em 180 d.C. Durante esse intervalo, o governo do Império foi tão bom quanto um governo despótico pode ser. Por outro lado, o século III não passou de um desastre completo. O exército tomou ciência de seu poder, fez e desfez imperadores em troca de dinheiro e da promessa de uma vida sem guerras e, como consequência, deixou de ser uma força combatente eficaz. Bárbaros do norte e do leste invadiram e saquearam o território romano. O exército, preocupado com ganhos particulares e com a discórdia civil, não teve competência para defender-se. O sistema fiscal sucumbiu por inteiro: de uma só vez, foi atingido por uma imensa diminuição de recursos e um grande aumento de gastos com guerras malogradas e suborno de militares. Além da guerra, a peste contribuiu para uma grande redução da população. Parecia que o império estava prestes a ruir.

Evitaram tal resultado dois homens de vigor: Diocleciano (286-305 d.C.) e Constantino, cujo indiscutível reinado se estendeu de 312 a 337

d.C. Pelas mãos de ambos, o império dividiu-se em oriental e ocidental, correspondendo, aproximadamente, à divisão entre as línguas grega e latina. Constantino definiu Bizâncio como capital da parte oriental e alterou seu nome para Constantinopla. Diocleciano deteve temporariamente o exército modificando seu caráter; de sua época em diante, as forças combatentes mais eficazes passaram a ser compostas de bárbaros — sobretudo germânicos, aos quais os postos mais altos foram abertos. Essa era uma atitude perigosa, é claro, e no início do século V surgiram suas consequências naturais. Os bárbaros concluíram que era mais vantajoso lutar por si sós do que para um senhor romano. Não obstante, tais forças serviram a seu propósito por mais de um século. As reformas administrativas de Diocleciano foram igualmente bem-sucedidas por um tempo e igualmente desastrosas em longo prazo. O sistema romano permitiria a aplicação do autogoverno local às cidades e deixaria a cargo de seus oficiais coletar os impostos, dos quais apenas a soma total devida por cada localidade seria estabelecida pelas autoridades centrais. Esse sistema funcionara bem o suficiente em tempos de prosperidade, mas, no estado de exaustão em que se encontrava o império, a renda exigida era maior do que aquela que poderia ser gerada sem dificuldades excessivas. As autoridades municipais eram pessoalmente responsáveis pelos tributos e fugiam para escapar do seu pagamento. Diocleciano encorajou cidadãos abastados a aceitarem cargos municipais e declarou a fuga ilegal. Por motivos semelhantes, converteu os moradores de áreas rurais em servos, presos à terra e proibidos de migrar. Esse sistema foi mantido pelos imperadores subsequentes.

A inovação mais importante de Constantino foi a adoção do cristianismo como religião estatal, o que aparentemente se deu porque uma grande parcela dos soldados era cristã.² Desse modo, quando, no século V, os germânicos destruíram o Império Ocidental, seu prestígio os fez adotar a religião cristã e preservar, para a Europa do Ocidente, tudo aquilo que a Igreja absorvera das civilizações antigas.

O desenvolvimento do território designado para a parte oriental do Império foi outro. O Império do Oriente, embora diminuísse continuamente em extensão (exceto na época das transitórias conquistas de Justiniano, no século VI), sobreviveu até 1453, quando Constantinopla foi conquistada pelos turcos. No entanto, a maior parte do que outrora havia sido as províncias romanas se fez maometana, incluindo também a África e a Espanha no Ocidente. Ao contrário dos germânicos, os árabes rejeitaram a religião daqueles que conquistaram, mas absorveram sua civilização. O Império Oriental era de civilização grega, e não latina; por conseguinte, do século VII ao XI, foi, junto dos árabes, o responsável por preservar a literatura grega e tudo aquilo que restara da civilização da Grécia, em oposição à latina. Do século XI em diante, inicialmente por influência moura, o ocidente recuperou aos poucos o que havia perdido da herança grega.

Chego agora às quatro formas pelas quais o Império Romano influenciou a história da cultura.

I. *A influência direta de Roma sobre o pensamento grego.* Tal influência tem início no século II a.C. e é obra de dois homens: o historiador Políbio e o filósofo estoico Panécio. A postura natural do grego ante o romano era uma mistura de desprezo e medo; o grego se julgava mais civilizado, mas sabia-se menos poderoso do ponto de vista político. Se os romanos tiveram mais sucesso na política, isso só provava que a política era uma atividade ignóbil. O grego comum do século II a.C. adorava o prazer, era astuto, inteligente nos negócios e inescrupuloso em tudo mais. No entanto, havia ainda homens de capacidade filosófica. Alguns deles — sobretudo os céticos, como Carnéades — permitiram que a inteligência destruísse a seriedade. Outros, como os epicuristas e uma parte dos estoicos, se dedicaram por completo a uma vida isolada e pacata. Uns poucos, porém, com mais discernimento do que o demonstrado por Aristóteles com relação a Alexandre, perceberam que a grandeza de Roma se devia a certos méritos que inexistiam entre os gregos.

O historiador Políbio, nascido em Arcádia em cerca de 200 a.C., foi enviado a Roma como prisioneiro, e no novo local teve a sorte de tornar-se amigo do jovem Cipião, a quem acompanhou em muitas de suas campanhas. Não obstante a maioria dos romanos cultos estivesse familiarizada com o grego, não era comum que um grego falasse latim, mas as circunstâncias em que se achava Políbio fizeram-no conhecedor da língua. Ele escreveu, para uso dos gregos, a história das últimas Guerras Púnicas, as quais haviam permitido que Roma conquistasse o mundo. Sua admiração pela constituição romana já se tornava datada à época em que escrevia, mas até a sua época ela fora comparada muito favoravelmente, em matéria de estabilidade e eficiência, às constituições sempre cambiantes da maioria das cidades gregas. Os romanos, é claro, leram sua história com prazer; se os gregos também o fizeram é mais duvidoso.

Do estoico Panécio já nos ocupamos no capítulo anterior. Foi amigo de Políbio e, assim como ele, protegido do jovem Cipião. Enquanto Cipião viveu, Panécio esteve frequentemente em Roma; após a sua morte, em 129 a.C., ele permaneceu em Atenas como líder da escola estoica. Roma ainda tinha o que a Grécia perdera: a esperança vinculada às oportunidades políticas. Por conseguinte, suas doutrinas foram mais políticas do que aquelas dos estoicos anteriores, bem como mais distintas das desenvolvidas pelos cínicos. É provável que a admiração que os romanos instruídos cultivavam por Platão o tenha influenciado a abandonar a estreiteza dogmática de seus predecessores estoicos. Na forma mais ampla que lhe deram Panécio e Posidônio, seu sucessor, o estoicismo encantou fortemente os romanos mais sérios.

Numa data posterior, Epiteto, embora fosse grego, passou a maior parte da vida em Roma, de onde retirou a maioria de seus exemplos; ele está sempre exortando o sábio a não tremer à presença do imperador. Sabemos precisar a influência que exerceu sobre Marco Aurélio, mas é difícil mapear sua influência sobre os gregos.

Plutarco (ca. 46 a 120 d.C.), em *Vidas dos gregos e romanos ilustres*, traçou um paralelo entre os homens mais eminentes de ambos os países.

O autor viveu por tempo considerável em Roma e foi estimado pelos imperadores Adriano e Trajano. Além das *Vidas*, escreveu inúmeras obras de filosofia, religião, história natural e moral. As *Vidas* têm como manifesto objetivo reconciliar Grécia e Roma no pensamento das pessoas.

À parte esses homens excepcionais, Roma como um todo esterilizou as regiões de língua grega do Império. Deterioraram-se tanto o pensamento quanto a arte. Até o final do século II d.C., a vida para os abastados era agradável e fácil; não havia incentivo ao esforço nem muitas oportunidades para a realização de grandes feitos. As escolas filosóficas reconhecidas — a Academia, os peripatéticos, os epicuristas e os estoicos — continuaram a existir até Justiniano fechar suas portas. Nenhuma delas, porém, deu mostras de vitalidade após a época de Marco Aurélio; à exceção dos neoplatônicos do século III d.C., sobre os quais nos debruçaremos no capítulo seguinte — e esses homens foram pouquíssimo influenciados por Roma. As metades latina e grega do Império se tornaram cada vez mais divergentes; o conhecimento do grego rareou no Ocidente, e, após Constantino, o latim, no Oriente, continuou a ser usado apenas no direito e no exército.

II. *A influência da Grécia e do Oriente sobre Roma.* Dois são os fatores a serem considerados nesse ponto: em primeiro lugar, a influência da arte, da literatura e da filosofia helênicas sobre a maioria dos romanos instruídos; depois, a difusão das religiões e superstições não helênicas por todo o mundo ocidental.

(1) O contato com os gregos fez com que os romanos percebessem a si mesmos como comparativamente bárbaros e rudes. Os gregos eram incomensuravelmente superiores em muitos aspectos: na manufatura e na técnica agrícola; nos tipos de conhecimento que se faziam necessários ao bom oficial; na conversação e na arte de gozar a vida; na arte, na literatura, na filosofia. Os romanos só os superavam na tática militar e na coesão social. Sua relação com os gregos era algo como a dos

prussianos com a França em 1814 e 1815; esta última, porém, foi temporária, ao passo que aquela se estendeu por um período prolongado. Depois das Guerras Púnicas, os jovens romanos desenvolveram admiração pelos gregos. Eles aprenderam sua língua, copiaram sua arquitetura, empregaram escultores da Grécia. Os deuses romanos passaram a ser identificados com os deuses helênicos. Criou-se uma origem troiana para os romanos no intuito de associá-los aos mitos homéricos. Os poetas latinos adotaram as métricas gregas, e os filósofos latinos, suas teorias. Até o fim, Roma foi parasita cultural da Grécia. Os romanos não inventaram forma artística alguma, não elaboraram sistema filosófico original algum e não realizaram descoberta científica alguma. Construíram boas estradas, códigos legislativos sistemáticos e exércitos eficazes; em todo o resto, voltavam-se para a Grécia.

A helenização de Roma trouxe consigo uma suavização dos costumes que repugnou Catão, o Velho. Até as Guerras Púnicas, os romanos tinham sido um povo bucólico, com as virtudes e os vícios dos fazendeiros: eram austeros, engenhosos, brutais, obstinados e estúpidos. Sua vida familiar fora estável e solidamente alicerçada sobre a *patria potestas*; mulheres e jovens eram completamente submissos. Tudo mudou com o influxo repentino de riqueza. As pequenas fazendas desapareceram e foram gradualmente substituídas por propriedades enormes, nas quais o trabalho escravo foi empregado a fim de colocar em prática os novos tipos científicos de agricultura. Uma grande classe de mercadores floresceu, e uma significativa quantidade de homens enriqueceu por meio de saques, tais quais os *nabobs* da Inglaterra do século XVIII. As mulheres, outrora escravas virtuosas, tornaram-se livres e dissolutas; o divórcio se popularizou; os ricos deixaram de ter filhos. Os gregos, que haviam passado por um desenvolvimento semelhante séculos antes, encorajaram, por meio do exemplo, o que os historiadores denominam decadência da moral. Mesmo nos tempos mais dissolutos do Império, o romano comum ainda considerava Roma o sustentáculo de um padrão ético mais puro, em oposição à corrupção decadente da Grécia.

A influência cultural da Grécia sobre o Império Ocidental diminuiu rapidamente do século III d.C. em diante, sobretudo em virtude da decadência da cultura como um todo. Muitas são as causas que o explicam, mas uma em particular deve ser mencionada. Nos últimos anos do Império Ocidental, o governo era mais claramente uma tirania militar do que antes, e o exército em geral elegia um general bem-sucedido para ser imperador. Porém, mesmo nos escalões superiores, o exército não tinha mais romanos instruídos, e sim semibárbaros da fronteira. Para esses soldados brutos, a cultura não tinha utilidade alguma; os cidadãos civilizados eram para eles meras fontes de renda. As pessoas haviam empobrecido demais para poderem gastar com educação, e o Estado passou a considerá-la desnecessária. No Ocidente, por conseguinte, apenas uns poucos homens de erudição excepcional continuaram a ler o grego.

(2) A religião e a superstição não helênicas, por sua vez, passaram a exercer atração cada vez maior sobre o Ocidente. Nós já vimos como as conquistas de Alexandre apresentaram ao mundo grego as crenças dos babilônicos, dos persas e dos egípcios; foi de modo semelhante que as conquistas romanas tornaram familiares ao Ocidente todas essas doutrinas, bem como aquelas de judeus e cristãos. Examinarei o que diz respeito aos judeus e aos cristãos posteriormente; por ora, limito-me, na medida em que posso, às superstições pagãs.³

Em Roma, toda seita e todo profeta tinham representantes e, às vezes, caíam nas graças dos círculos governamentais mais altos. Luciano, que defendeu o ceticismo sadio a despeito da credulidade de seu tempo, conta uma divertida anedota, em geral tida como verdadeira, sobre um profeta e milagreiro chamado Alexandre, o Paflagônio. Esse homem curava os doentes e predizia o futuro, fazendo breves incursões pela chantagem. Sua fama chegou aos ouvidos de Marco Aurélio, que então combatia os marcomanos no Danúbio. O imperador foi ter com ele para saber como vencer a guerra e ouviu que, se lançasse dois leões naquele rio, uma grande vitória se seguiria. O conselho do vidente foi acatado, mas coube aos marcomanos a grande vitória. Apesar desse contratempo,

a fama de Alexandre continuou a crescer. Após consultá-lo acerca de várias questões, Rutiliano, romano proeminente e de graduação consular, pediu-lhe que o ajudasse na escolha de uma esposa. Alexandre, a exemplo de Endimião, gozara dos favores da Lua e tivera com ela uma filha, a qual o oráculo recomendou ao homem que o consultava. “Rutiliano, com sessenta anos à época, cumpriu de imediato o mandato divino e contraiu casamento sacrificando hecatombes inteiras à sua sogra celestial.”⁴

Mais importante do que a carreira de Alexandre, o Paflagônio, foi o reinado de Elagábalo ou Heliogábalo (218 a 22 d.C.), imperador que fora sacerdote sírio do Sol até sua ascensão ao trono por eleição do exército. Em sua lenta viagem da Síria a Roma, seu retrato, enviado como presente ao Senado, precedeu-o. “Fora desenhado em seus paramentos sacerdotais de seda e ouro, segundo a moda folgada e fluida dos medos e fenícios; sobre a cabeça trazia uma tiara suntuosa, e seus colares e pulseiras abundantes haviam sido adornados com gemas de valor inestimável. Suas sobrancelhas estavam tingidas de preto; a face, pintada de um vermelho e branco artificial. Os senadores, solenes, confessaram com um suspiro que, após ter vivenciado a tirania inflexível e longa dos próprios contrerrâneos, Roma era então humilhada pelo afeminado luxo do despotismo oriental.”⁵ Apoiado por uma grande parcela do exército, ele se pôs a introduzir em Roma, com um ardor fanático, as práticas religiosas do Oriente; seu nome era o nome do deus-Sol cultuado em Emesa, onde fora sumo sacerdote. Sua mãe ou avó, a verdadeira governante, percebeu que ele tinha ido longe demais e destituiu-o em favor de seu sobrinho Alexandre (222-35), cujas tendências orientais eram mais moderadas. A mistura de credos que se fazia possível em seu tempo é ilustrada por sua capela particular, na qual foram colocadas estátuas de Abraão, Orfeu, Apolônio de Tiana e Cristo.

A religião de Mitra, de origem persa, competiu de perto com o cristianismo, em especial durante a segunda metade do século III d.C. Os imperadores, que tentavam desesperadamente controlar o exército, perceberam que a religião poderia proporcionar a estabilidade que se

fazia necessária; era preciso, no entanto, que se tratasse de uma das religiões novas, uma vez que eram essas as que os soldados prestigiavam. O culto foi introduzido em Roma e tinha muitos elementos agradáveis ao espírito militar. Mitra era um deus-Sol, mas não tão afeminado quanto seu colega sírio; ocupava-se da guerra, da grande guerra entre bem e mal que passara a integrar o credo persa desde Zoroastro. Rostovtseff⁶ reproduz um baixo-relevo encontrado num santuário subterrâneo em Heddernheim, na Alemanha, que retrata seu culto e revela-nos que seus discípulos devem ter sido numerosos entre os soldados — e não apenas no Oriente, mas no Ocidente também.

A adoção do cristianismo por Constantino foi politicamente bem-sucedida, ao contrário das antigas tentativas de introduzir uma religião nova. Do ponto de vista governamental, porém, todas essas tentativas anteriores haviam sido muito semelhantes às dele: suas possibilidades de sucesso advinham dos infortúnios e do desgaste do mundo romano. As religiões tradicionais da Grécia e de Roma convinham a homens interessados no mundo terreno, homens que esperavam a felicidade ainda na Terra. A Ásia, que tivera experiência mais longa com o desespero, havia desenvolvido antídotos mais bem-sucedidos na forma de esperanças sobrenaturais; de todos eles, o cristianismo era o mais eficaz na oferta de consolo. Não obstante, à época em que se tornou a religião estatal, o cristianismo havia absorvido muito da Grécia, tendo-o transmitido junto com o elemento judaico aos períodos subsequentes do Ocidente.

III. *A unificação entre governo e cultura.* Devemos primeiro a Alexandre, e depois a Roma, o fato de não terem se perdido os feitos da grande era grega, como aqueles do período minoico. No século V a.C., um Gengis Khan qualquer, caso surgisse, poderia ter varrido do mapa tudo o que fora importante no mundo helênico; Xerxes, com um pouco mais de competência, teria conseguindo transformar a civilização grega em algo muito inferior ao que veio a tornar-se após sua expulsão. Vejamos o

período que vai de Ésquilo a Platão: tudo o que se obteve nessa época foi feito por uma parcela minúscula da população de certas cidades comerciais. Esses locais, como o futuro logo revelou, eram incapazes de resistir à conquista estrangeira, mas, por um extraordinário golpe de sorte, seus conquistadores macedônios e romanos eram filo-helenos e não destruíram aquilo de que se apoderaram, ao contrário do que fariam Xerxes e Cartago. O fato de conhecermos o que foi feito pelos gregos na arte, na literatura, na filosofia e na ciência se deve à estabilidade introduzida pelos conquistadores do Ocidente, os quais tiveram o bom senso de admirar a civilização que governavam e se esforçaram ao máximo para preservá-la.

Em certos aspectos — os aspectos político e ético —, Alexandre e os romanos possibilitaram o desenvolvimento de uma filosofia melhor do que aquela que era apregoada pelos gregos em seus dias de liberdade. Os estoicos, como vimos, acreditavam na fraternidade humana e não limitaram suas simpatias aos gregos. O logo domínio de Roma acostumou os homens à ideia de uma só civilização sob um único governo. Nós sabemos que havia partes importantes do mundo que não estavam submetidas a Roma — de modo particular, a Índia e a China. Todavia, para o romano parecia que fora do Império havia somente tribos mais ou menos bárbaras que poderiam ser conquistadas tão logo valesse a pena o esforço. Tanto em essência quanto idealmente, o Império, na mente dos romanos, se espalhava por todo o mundo. Essa concepção foi passada à Igreja, que era “católica” apesar dos budistas, dos confucianos e (posteriormente) dos maometanos. *Securus judicat orbis terrarum* é uma máxima de santo Agostinho que incorpora a doutrina dos estoicos tardios; seu encanto se deve à aparente universalidade do Império Romano. Durante a Idade Média, posterior à época de Carlos Magno, a Igreja e o Sacro Império Romano eram mundiais no plano da ideia, embora todos soubessem que na realidade não era isso o que acontecia. A concepção de uma única família humana, de uma só religião católica, de uma cultura universal e de um Estado mundial tem

assombrado o pensamento dos homens desde que Roma quase a tornou realidade.

O papel desempenhado por Roma na ampliação da área civilizada teve imensa importância. O norte da Itália, a Espanha, a França e partes do oeste da Alemanha Ocidental foram civilizados como resultado da impetuosa conquista das legiões romanas. Todas essas regiões se mostraram tão capazes de alcançar um alto nível cultural quanto a própria Roma. Nos últimos dias do Império Ocidental, a Gália produziu homens que eram no mínimo equivalentes aos contemporâneos que viviam nas regiões de civilização mais antiga. Foi graças à difusão da cultura por Roma que os bárbaros só produziram um eclipse temporário, e não uma escuridão permanente. Talvez se diga que a *qualidade* da civilização jamais voltou a ser a mesma da Atenas de Péricles; no entanto, num mundo de guerra e destruição, a quantidade é, em longo prazo, quase tão importante quanto a qualidade — e a quantidade se deveu a Roma.

IV. *Os maometanos como veículos do helenismo.* No século VII, os discípulos do Profeta conquistaram a Síria, o Egito e o Norte da África; no século seguinte, tomaram a Espanha. Suas vitórias foram fáceis; os combates, fracos. Eles não eram fanáticos, a não ser, talvez, durante os primeiros anos; contanto que pagassem seus tributos, cristãos e judeus permaneceriam intactos. Os árabes se apossaram em pouco tempo da civilização do Império Oriental, mas na esperança de verem um regime em ascensão, e não o desgaste do declínio. Seus homens instruídos liam os autores gregos em traduções e escreviam comentários. A reputação de Aristóteles se deve sobretudo a eles; na antiguidade, ele não fora alçado ao mesmo nível de Platão.

Muito nos ensina o exame de algumas das palavras que tomamos do árabe, como álgebra, álcool, alquimia, alambique, álcali, azimute e zênite. Com a exceção de “álcool” — que não indicava bebida, mas uma substância empregada na química —, tais vocábulos nos fornecem um

bom panorama de algumas das coisas que devemos aos árabes. Inventaram a álgebra os gregos alexandrinos, mas os maometanos a levaram além. “Alquimia”, “alambique” e “álcali” são palavras vinculadas à tentativa de converter metais ignóbeis em ouro, prática grega que levou os árabes a recorrerem à sua filosofia com meio de aprendizagem.⁷ “Azimute” e “zênite” são termos astronômicos e foram úteis aos árabes sobretudo no campo da astrologia.

O método etimológico camufla o que devemos aos árabes no que diz respeito ao conhecimento da filosofia grega; com efeito, quando seus preceitos voltaram a ser estudados na Europa, os termos técnicos exigidos foram tomados do grego ou do latim. Na filosofia, os árabes foram melhores como comentadores do que como pensadores originais. Sua importância, para nós, vem de terem sido eles, e não os cristãos, os herdeiros imediatos das partes da tradição grega que apenas o Império Oriental conservara vivas. O contato com os maometanos na Espanha e, em menor grau, na Sicília fez o Ocidente tomar ciência de Aristóteles, dos algarismos arábicos, da álgebra e da química. Foi esse contato que deu início ao resgate do saber no século XI e que culminou na filosofia escolástica. Somente mais à frente, do século XIII em diante, foi que o estudo do grego permitiu que os homens fossem diretamente às obras de Platão, Aristóteles e outros autores gregos da Antiguidade. Todavia, se os árabes não tivessem preservado a tradição, os homens do Renascimento talvez não suspeitassem de quanto poderiam ganhar com o resgate do saber clássico.

Notas

¹ History of the Ancient World, vol. II, p. 255.

² Ver Rostovtseff, History of the Ancient World, vol. II, p. 332.

³ Ver Cumont, Oriental Religions in Roman Paganism.

⁴ Benn, The Greek Philosophers, vol. II, p. 226.

⁵ Gibbon, cap. vi.

⁶ History of the Ancient World, vol. II, p. 343.

⁷ Veja-se Alchemy, Child of Greek Philosophy, de Arthur John Hopkins. Columbia, 1934.

Notas

¹ Sobre Galiano, Gibbon observa: “Dominou muitas ciências curiosas, mas inúteis; foi orador ágil e poeta elegante, jardineiro habilidoso, cozinheiro excelente e príncipe vil. Quando as grandes emergências do Estado exigiam sua presença e atenção, via-se preso a conversas com o filósofo Plotino, perdendo seu tempo em prazeres mesquinhos ou licenciosos, preparando sua iniciação nos mistérios gregos ou solicitando um lugar no Areópago de Atenas” (cap. X).

² Orígenes, que foi contemporâneo de Plotino e teve o mesmo professor de filosofia, ensinou que a Primeira Pessoa era superior à Segunda, que por sua vez superava a Terceira. Nisso, esteve de acordo com Plotino. Sua visão, porém, veio a ser declarada herética.

³ Enéada V, Tratado V, cap. 12.

⁴ Enéadas, V, 3, 14.

⁵ Enéadas, V, 3, 17.

⁶ IV, 8, 1.

⁷ Plotino utiliza “Lá” tal qual um cristão — no seguinte trecho, por exemplo:

A vida que não conhece fim,
A vida sem lágrimas, Lá está.

DIREÇÃO EDITORIAL

Daniele Cajueiro

EDITORA RESPONSÁVEL

Ana Carla Sousa

PRODUÇÃO EDITORIAL

Adriana Torres

Phellipe Marcel

REVISÃO DE TRADUÇÃO

Clarice Goulart

REVISÃO

Amanda Bastos

Guilherme Semionato

DIAGRAMAÇÃO

Elza Maria da Silveira Ramos

CAPA

Maquinaria Studio

PRODUÇÃO DO EBOOK

Ranna Studio

HISTÓRIA
DA FILOSOFIA
OCIDENTAL

BERTRAND RUSSELL

LIVRO 2 • A FILOSOFIA CATÓLICA ▲

HISTÓRIA
DA FILOSOFIA
OCIDENTAL

HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL

BERTRAND RUSSELL

LIVRO 2 · A FILOSOFIA CATÓLICA

Tradução: Hugo Langone



Sumário

Introdução

LIVRO DOIS: A FILOSOFIA CATÓLICA

Parte I: Os Pais

1. O desenvolvimento religioso dos judeus
2. O cristianismo durante os primeiros quatro séculos
3. Três doutores da Igreja
4. A filosofia e a teologia de santo Agostinho
5. Os séculos V e VI
6. São Bento e Gregório Magno

Parte II: Os escolásticos

7. O papado na Idade das Trevas
8. João Escoto
9. Reforma eclesiástica no século XI
10. Cultura e filosofia maometanas
11. O século XII
12. O século XIII
13. Santo Tomás de Aquino
14. Os escolásticos franciscanos
15. O eclipse do papado

Introdução

A filosofia católica, no sentido em que empregarei o termo, é a filosofia que dominou o pensamento europeu de Agostinho até o Renascimento. Tanto antes quanto depois desse período de dez séculos, houve filósofos que pertenceram a essa mesma escola genérica. Precedendo Agostinho, temos os primeiros Pais, de modo particular Orígenes; após o Renascimento, são muitos os nomes, entre os quais os católicos ortodoxos de hoje, que lecionam filosofia e adotam algum sistema medieval, de modo particular o de Tomás de Aquino. Entretanto, foi apenas de Agostinho ao Renascimento que os maiores filósofos se ocuparam de construir ou aperfeiçoar a síntese católica. Nos séculos cristãos anteriores a Agostinho, os estoicos e neoplatônicos ofuscam os Pais em destreza filosófica; após o Renascimento, nenhum dos filósofos de destaque, mesmo entre os católicos ortodoxos, preocupou-se em levar adiante a tradição escolástica ou agostiniana.

O período de que nos ocuparemos neste livro difere dos períodos anteriores e posteriores não apenas na filosofia, mas também de muitas outras formas. A diferença mais notável jaz no poder da Igreja. A Igreja aproximou as crenças filosóficas das circunstâncias sociais e políticas de uma forma que não se viu nem antes, nem depois do período medieval, que aqui fixamos por volta de 400 a 1400 d.C. A Igreja é uma instituição social alicerçada sobre um credo que em parte toca a filosofia e, em parte, a história sagrada. Ela logrou poder e riqueza por meio desse credo. Os governantes leigos, que frequentemente a combateram, foram

derrotados porque a grande maioria da população, incluindo a maior parte desses próprios governantes leigos, estava profundamente convencida da veracidade da fé católica. A Igreja teve de lutar contra certas tradições — a romana e a germânica: a romana era mais forte na Itália, em especial entre os advogados; a germânica, entre a aristocracia feudal que resultara da conquista bárbara. Contudo, durante muitos séculos nenhuma dessas tradições se mostrou forte o suficiente para opor-se com sucesso à Igreja, o que se deveu sobretudo ao fato de não estarem incorporadas a nenhuma filosofia adequada.

Uma história do pensamento como esta sobre a qual nos ocupamos será inevitavelmente unilateral ao lidar com a Idade Média. Com pouquíssimas exceções, todos os homens do período que contribuíram para a vida intelectual foram clérigos. A laicidade, no medievo, construiu aos poucos um sistema político e econômico vigoroso, mas em certo sentido suas atividades foram cegas. Na Idade Média tardia surgiu uma literatura secular importante, muito distinta daquela produzida pela Igreja; numa história geral, ela exigiria mais atenção do que exige em uma história do pensamento filosófico. É somente na época de Dante que encontramos um leigo que escreve tendo pleno conhecimento da filosofia eclesiástica de seu tempo. Até o século XIV, os eclesiásticos possuem um monopólio virtual da filosofia, que, por conseguinte, é escrita desde o ponto de vista da Igreja. Por essa razão, o pensamento medieval não pode ser compreendido sem uma exposição bastante extensa do crescimento das instituições eclesiásticas, de modo especial o papado.

Em contraposição ao mundo da Antiguidade, o mundo medieval se caracteriza por várias formas de dualismo. Há o dualismo do clero e do laicato, o dualismo do latim e do teutão, o dualismo do reino de Deus e dos reinos deste mundo, o dualismo do espírito e da carne. Todos estão exemplificados no dualismo do papa e do imperador. O dualismo do latim e do teutão é efeito da invasão bárbara, mas os outros possuem fontes mais antigas. As relações entre clero e laicato, para a Idade Média, deveriam ter como modelo aquelas de Samuel e Saul; a reivindicação da

supremacia para o clero surgiu no período dos imperadores e reis arianos ou semiarianos. O dualismo do reino de Deus e dos reinos deste mundo encontra-se no Novo Testamento, mas foi sistematizado em *A Cidade de Deus* de santo Agostinho. O dualismo do espírito e da carne que lemos em Platão, e que foi enfatizado pelos neoplatônicos, é importante no ensinamento de são Paulo e dominou o ascetismo cristão dos séculos IV e V.

A filosofia católica é dividida em dois períodos pela Idade das Trevas, durante a qual a atividade intelectual praticamente inexistiu na Europa Ocidental. Desde a conversão de Constantino até a morte de Boécio, o pensamento dos filósofos cristãos é ainda dominado pelo Império Romano — seja como realidade, seja como memória recente. Nessa época, os bárbaros são vistos como mero aborrecimento, e não como parte independente da cristandade. Existe ainda uma comunidade civilizada, na qual todas as pessoas abastadas sabem ler e escrever e na qual um filósofo deve encantar tanto a laicidade quanto o clero. Entre esse período e a Idade das Trevas, no final do século VI, encontra-se Gregório Magno, homem que considera a si mesmo súdito do imperador bizantino, mas que assume postura ativa diante dos reis bárbaros. Depois dele, a separação entre clero e laicato se torna cada vez mais demarcada em toda a cristandade do Ocidente. A aristocracia laica cria o sistema feudal, responsável por abrandar levemente a turbulenta anarquia que então prevalece. A humildade cristã é apregoada pelo clero, mas só as classes mais baixas a praticam. O orgulho pagão ganha corpo no duelo, no julgamento pelo combate, nos torneios e na vingança pessoal; a todos esses a Igreja é avessa, mas incapaz de impedir. A partir do início do século XI, ela consegue emancipar-se, com grande dificuldade, da aristocracia feudal, e essa emancipação é uma das causas do surgimento da Europa a partir da Idade das Trevas.

O primeiro grande período da filosofia católica foi dominado por santo Agostinho e, entre os pagãos, por Platão. O segundo culmina em santo Tomás de Aquino, que crê, junto com seus sucessores, que Aristóteles supera Platão com enorme vantagem. O dualismo de *A Cidade*

de Deus, porém, sobrevive a todo vapor. A Igreja representa a Cidade de Deus, e em matéria política os pensadores estão do lado de seus interesses. A filosofia se ocupava da defesa da fé e evocava a razão para debater com aqueles que, a exemplo dos maometanos, não aceitavam a validade da revelação cristã. Com essa evocação, os filósofos objetavam as críticas não apenas como teólogos, mas também como elaboradores de sistemas destinados a atrair homens de todos os credos. No longo prazo, o recurso à razão talvez tenha se mostrado equivocado, mas no século XIII parecia altamente bem-sucedido.

A síntese do século XIII, que assumiu ar de completude e finalidade, foi destruída por uma série de motivos. Talvez o mais importante tenha sido o crescimento de uma classe comercial rica, dado primeiro na Itália e, depois, alhures. A aristocracia feudal fora em geral ignorante, estúpida e bárbara; a gente comum tomara partido da Igreja, julgando-a superior aos nobres em inteligência, em moralidade e em sua capacidade de combater a anarquia. Porém, as classes comerciais incipientes mostravam-se tão inteligentes quanto o clero e igualmente bem-informadas em questões mundanas; elas eram mais capazes de cooperar com os nobres e mais aceitáveis, aos olhos das classes urbanas inferiores, como defensoras da liberdade cívica. As tendências democráticas vieram à baila e, após ajudarem o papa a derrotar o imperador, buscaram emancipar a vida econômica do controle eclesiástico.

Outro motivo para o fim da Idade Média esteve no surgimento das fortes monarquias nacionais da França, da Inglaterra e da Espanha. Tendo suprimido a anarquia interna e se aliado aos ricos mercadores contra a aristocracia, os reis acumularam, em meados do século XV, força suficiente para desafiar o papa em prol dos interesses nacionais.

O papado, nesse ínterim, perdera o prestígio moral de que desfrutara e de que em geral fora digno nos séculos XI, XII e XIII. Primeiro pela subserviência dos papas à França quando do período em que viveram em Avignon, e depois mediante o Grande Cisma, eles involuntariamente convenceram o mundo ocidental de que uma autocracia papal sem

controle não era nem possível nem desejável. No século XV, a posição deles como governantes da cristandade se viu subordinada, na prática, à sua posição como príncipes italianos, envolvidos como estavam no complexo e inescrupuloso jogo político da Itália.

Desse modo, o Renascimento e a Reforma deram fim à síntese medieval, até hoje jamais superada por nada tão meticoloso e, à primeira vista, tão completo. O crescimento e a decadência dessa síntese constituem o tema de que se ocupa o Livro II.

O estado de espírito dos pensadores ao longo de todo o período foi de profunda infelicidade a respeito dos afazeres deste mundo, apenas tolerável graças à esperança de um mundo melhor no além. Essa infelicidade era reflexo do que se desenrolava em toda a Europa Ocidental. O século III foi um período de desastre, no qual o nível geral de bem-estar decaiu vertiginosamente. Após uma trégua no século IV, o século V trouxe consigo a extinção do Império Ocidental e a fixação dos bárbaros em todo o seu antigo território. Os ricos instruídos das cidades, dos quais a civilização romana tardia dependera, foram em sua grande maioria reduzidos à condição de refugiados pobres; o restante passou a viver de suas propriedades rurais. Novos abalos continuaram até cerca do ano 1000 d.C., sem que houvesse, porém, descanso que permitisse recuperação. As guerras dos bizantinos e lombardos destruíram grande parte do que restara da civilização na Itália. Os árabes conquistaram a maior parte do território do Império Oriental, estabeleceram-se na África e na Espanha, ameaçaram a França, e chegaram até mesmo, em uma ocasião, a saquear Roma. Dinamarqueses e normandos levaram o caos à França, à Inglaterra, à Sicília e ao sul da Itália. A vida nesses séculos era precária e cheia de dificuldades; e, se era ruim na realidade, superstições obscuras a tornavam ainda pior. Achava-se que a grande maioria das pessoas — mesmo se cristãs — iria para o inferno. A todo momento, os homens se viam rodeados de espíritos malignos e expostos às maquinações de feiticeiros e bruxas. Não havia alegria possível, exceto, nos momentos venturosos, para aqueles que conservavam a displicência das crianças. A miséria geral fazia crescer a intensidade do sentimento

religioso. A vida dos bons aqui embaixo constituía peregrinação rumo à cidade celeste; nada de valor era possível no mundo sublunar, exceção feita à virtude resoluta que conduziria, no final das contas, à bem-aventurança eterna. Os gregos, em seu auge, haviam encontrado alegria e beleza no mundo cotidiano. Empédocles, apostrofando seus concidadãos, proclama: “Amigos, vós que habitais a grande cidade que contempla, do alto de sua cidadela, o amarelo rochedo de Agrigento, vós ocupados em boas obras, asilo honroso ao estrangeiro, homens inábeis para a iniquidade, a todos saúdo!” Posteriormente, até o Renascimento, os homens deixaram de encontrar no mundo visível uma felicidade simples como essa, e desse modo voltaram suas esperanças para o que não viam. Agrigento foi substituída, como objeto de seu amor, pela Jerusalém de Ouro. Quando a felicidade terrena enfim retornou, a intensidade da nostalgia do outro mundo diminuiu gradualmente. Os homens usavam as mesmas palavras, mas com uma sinceridade menos profunda.

Na tentativa de tornar inteligível a gênese e a relevância da filosofia católica, julguei necessário dedicar mais espaço à história geral do que o exigido pelas filosofias antiga ou moderna. A filosofia católica é essencialmente a filosofia de uma instituição — a saber, a da Igreja Católica. Em grande medida, o pensamento moderno, mesmo quando longe de ser ortodoxo, ocupa-se amplamente — de modo especial na ética e na teoria política — de problemas que derivam das visões cristãs referentes à lei moral e das doutrinas católicas referentes às relações entre Igreja e Estado. No paganismo greco-romano, não existe a dupla lealdade que o cristão devia, desde os primórdios, a Deus e a César ou, em termos políticos, à Igreja e ao Estado.

Em geral, os problemas levantados por essa dupla lealdade foram solucionados na prática antes que os filósofos pudessem elaborar a teoria necessária. Dois, e muito distintos, foram os estágios desse processo: o primeiro, anterior à queda do Império Ocidental; o segundo, posterior. A prática que uma linhagem longa de bispos estabelecera e que chegou a seu ponto máximo em santo Ambrósio deu a santo

Agostinho o alicerce de sua filosofia política. Então sobrevieram a invasão bárbara e, com ela, um período longo de confusão, no qual a ignorância cresceu gradualmente. Entre Boécio e santo Anselmo, período de mais de cinco séculos, temos somente João Escoto como filósofo de destaque — e ele, como irlandês, em geral escapou dos vários processos que então moldavam o restante do mundo ocidental. Não obstante, porém, a ausência de filósofos, o período em questão não careceu de desenvolvimentos intelectuais. O caos fez surgir problemas práticos e urgentes que foram resolvidos por intermédio das instituições e dos modos de pensar que dominaram a filosofia escolástica e que são, em grande medida, importantes para nós até hoje. Essas instituições e esses modos de pensamento não foram introduzidos por teóricos, e sim por homens práticos que experimentavam as tensões do conflito. Prelúdio imediato à filosofia escolástica, a reforma moral da Igreja no século XI foi uma reação contra a crescente absorção dessa instituição por parte do sistema feudal. Para compreendermos os escolásticos, precisamos compreender Hildebrando, e para compreender Hildebrando é necessário conhecermos algo dos males que ele combateu. Tampouco podemos ignorar a fundação do Sacro Império Romano e o efeito que teve ele sobre o pensamento europeu.

Por essas razões, o leitor encontrará, nas páginas que se seguem, uma história eclesiástica e política abundante, cuja relevância para o desenvolvimento do pensamento filosófico talvez não se faça imediatamente manifesta. Torna-se ainda mais necessário expor algo dessa história porque o período em questão é obscuro e desconhecido pela maioria daqueles que estão acostumados com a história antiga e a história moderna. Poucos filósofos técnicos exerceram tanta influência sobre o pensamento filosófico quanto santo Ambrósio, Carlos Magno e Hildebrando. Assim, expor o que há de essencial a respeito desses homens e de sua época é indispensável a qualquer tratamento adequado de nosso tema.

LIVRO 2
A FILOSOFIA CATÓLICA

Parte I

Os Pais

Notas

¹ Jeremias VII, 17-18. (N.T.: Vêm os trechos bíblicos da Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002. Modificações serão feitas quando necessário.)

² Ibid. VII, 31.

³ Ibid. XLIV, 11 ao final.

⁴ Ezequiel VIII, 11 ao final.

⁵ Esdras IX-X, 5.

⁶ Levítico XX, 24.

⁷ Ibid. XIX, 2.

⁸ Isaías VII, 14.

⁹ Ibid. IX, 1, 5.

¹⁰ Ibid. LX, 3.

¹¹ Jerusalem under the High Priests, p. 12.

¹² É provável que tenha nascido deles a seita dos essênios, cujas doutrinas parecem ter influenciado o cristianismo primitivo. Veja-se Oesterley e Robinson, History of Israel, vol. II, p. 323ss. Os fariseus são da mesma descendência.

¹³ Alguns judeus alexandrinos não objetaram a essa identificação. Veja-se a Carta de Aristeias, 15, 16.

¹⁴ 1 Macabeus I, 60-3.

¹⁵ The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Ed. R.H. Charles, vol. II, p. 659.

¹⁶ Para o texto do livro em inglês, veja-se Charles, op. cit., cuja introdução é também de grande valor.

O cristianismo durante os primeiros quatro séculos

Inicialmente, o cristianismo foi pregado de judeus para judeus como um judaísmo reformado. São Tiago, e em menor grau também são Pedro, não desejavam ir além disso, e é possível que o conseguissem, não fosse por são Paulo, que esteve determinado a acolher gentios sem exigir circuncisão ou submissão à Lei mosaica. A rixa entre as duas facções é descrita nos Atos dos Apóstolos do ponto de vista paulino. As comunidades cristãs que em diversas regiões são Paulo fundou eram compostas, não há dúvidas, de conversos saídos dos judeus e de gentios que buscavam uma nova religião. As certezas do judaísmo o tornaram atraente numa época de dissolução da fé, mas a circuncisão servia como obstáculo à conversão dos homens. As leis rituais a respeito dos alimentos também eram inconvenientes. Ainda que fossem os únicos, esses dois empecilhos teriam impossibilitado que a religião hebraica se tornasse universal. Graças a são Paulo, o cristianismo conservou o que as doutrinas dos judeus possuíam de atraente, mas sem os traços que os gentios tinham mais dificuldade para assimilar.

A visão de que os judeus formavam o Povo Escolhido, porém, não deixou de ofender o orgulho grego. Também rejeitaram-na, de maneira radical, os gnósticos. Segundo estes, ou ao menos alguns deles, o mundo sensível fora criado por uma deidade inferior chamada *Yaldabaoth*, filho rebelde da *Sophia* (a sabedoria celeste). Tratar-se-ia do Javé do Antigo Testamento, enquanto a serpente, longe de ser má, tivera como objetivo alertar Eva de seus logros. Durante muito tempo, a deidade suprema permitiu que *Yaldabaoth* agisse com liberdade; por fim, enviou Seu Filho

para que habitasse temporariamente o corpo do homem Jesus e libertasse o mundo do falso ensinamento de Moisés. Os que defendiam essa visão — ou alguma visão parecida — em geral a associavam a uma filosofia platônica; Plotino, como vimos, encontrou certa dificuldade para refutá-la. O gnosticismo oferecia um meio-termo entre o paganismo filosófico e o cristianismo, dado que, embora honrasse Cristo, tinha os judeus em baixa conta. O mesmo se aplicaria ao maniqueísmo que levou santo Agostinho à Fé Católica. Esse maniqueísmo mesclou elementos cristãos com elementos zoroastrianos; ensinava que o mal é um princípio positivo incorporado na matéria e que o princípio bom incorpora-se no espírito; condenava a ingestão de carne e toda relação sexual, inclusive no casamento. Essas doutrinas intermediárias ajudaram a converter pouco a pouco os homens instruídos de língua grega; no entanto, o Novo Testamento alerta os verdadeiros crentes contra eles: “Timóteo, guarda o depósito, evita o palavreado vão e ímpio e as contradições de uma falsa ciência [gnose], pois alguns, professando-a, se desviaram da fé.”¹

Gnósticos e maniqueus continuaram a prosperar até o governo tornar-se cristão. Doravante, foram obrigados a ocultar suas crenças, mas ainda exerceram influência secreta. Uma das doutrinas de certa seita gnóstica foi adotada por Maomé. Ensinava ela que Jesus foi apenas homem e que o Filho de Deus desceu sobre ele quando de seu batismo, abandonando-o no momento da Paixão. Para confirmar essa visão, recorriam ao “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?”,² trecho, é preciso admitir, que os cristãos sempre julgaram difícil. Os gnósticos consideravam indigno ao Filho de Deus nascer, ser criança e, sobretudo, morrer na cruz; diziam que tudo isso coube ao homem Jesus, mas não ao Filho divino de Deus. Maomé, que reconheceu Jesus como profeta — ainda que não divino —, tinha a forte sensação de que os profetas não deveriam padecer fim infeliz. Desse modo, adotou a visão dos docetas (uma seita gnóstica), segundo os quais o que pendera da cruz fora um mero espectro contra o qual judeus e romanos tentaram levar a cabo,

impotente e ignorantemente, sua inútil vingança. Desse modo, algo do gnosticismo passou à doutrina ortodoxa do islamismo.

A atitude dos cristãos ante os judeus de seu tempo logo se tornou hostil. A visão recebida afirmava que Deus falara aos patriarcas e profetas, prevendo, pela boca desses homens santos, o advento de Cristo; quando esse advento se deu, porém, os judeus foram incapazes de reconhecê-Lo, sendo então contados entre os iníquos. Além disso, Cristo ab-rogou a Lei mosaica, colocando em seu lugar o duplo mandamento de amar a Deus e ao próximo; também isso os judeus foram perversamente incapazes de reconhecer. Tão logo o Estado adotou o cristianismo, consolidou-se o antissemitismo em sua forma medieval, nominalmente iniciado como manifestação do zelo cristão. Até que ponto o Império Cristão influenciou os motivos econômicos que o inflamaram em tempos posteriores parece impossível averiguar.

Na mesma proporção em que helenizou-se, o cristianismo também se tornou teológico. A teologia judaica sempre foi simples. Javé passou de deidade tribal ao Deus único e onipotente que criara o céu e a Terra; quando percebeu-se que não conferia prosperidade terrena aos virtuosos, a justiça divina foi transferida para o céu, o que exigia a crença na imortalidade. Ao longo de toda a sua evolução, porém, o credo judaico não trouxe nada que fosse complexo e metafísico; ele não continha mistérios, e todo judeu era capaz de entendê-lo.

Em geral, essa simplicidade judaica ainda caracteriza os Evangelhos sinópticos (Mateus, Marcos e Lucas), mas já não a encontramos em São João, que identifica Cristo com o *Logos* estoico-platônico. É antes o Cristo como figura teológica o que interessa o quarto evangelista, e não o Cristo Homem. Isso se aplica ainda mais aos Pais: em seus escritos, encontram-se muito mais alusões a São João do que aos outros três Evangelhos juntos. As epístolas paulinas também contêm grande quantidade de teologia, em especial no que diz respeito à salvação; ao mesmo tempo, revelam considerável conhecimento da cultura grega: uma citação de Menandro, uma alusão ao cretense Epimênides, que dissera que todos os nativos de Creta eram mentirosos, *etc.* Não

obstante, são Paulo³ diz: “Tomai cuidado para que ninguém vos escravize por vãs e enganosas ‘filosofias’.”

A síntese da filosofia grega e das Escrituras hebraicas permaneceu mais ou menos casual e fragmentada até a época de Orígenes (185-254 d.C.). A exemplo de Fílon, Orígenes viveu em Alexandria, cidade que, graças ao comércio e à universidade, foi de sua fundação à sua queda o principal centro de sincretismo intelectual. Como seu contemporâneo Plotino, foi pupilo de Amônio Sacas, para muitos o fundador do neoplatonismo. Suas doutrinas, tais quais formuladas no *De principiis*, em muito se assemelham às doutrinas plotinianas — mais, na verdade, do que é compatível com a ortodoxia.

Segundo Orígenes, nada existe que seja plenamente incorpóreo, exceto Deus — Pai, Filho e Espírito Santo. As estrelas são seres racionais vivos a que Deus concedeu almas que já existiam. O Sol, crê, é capaz do pecado. Como apregoara Platão, a alma é enviada aos homens quando de seu nascimento, tendo existido previamente desde a Criação. *Nous* e alma se diferenciam mais ou menos como em Plotino: quando o *nous* cai, torna-se alma; a alma, quando virtuosa, vira *nous*. No final, todos os espíritos se submeterão por completo a Cristo e se tornarão incorpóreos. Mesmo o diabo será salvo no fim.

Orígenes, não obstante seja reconhecido como um dos Pais, veio a ser condenado como herege por defender:

1. A preexistência das almas, tal qual apregoada por Platão.
2. Que a natureza humana do Cristo, e não apenas Sua natureza divina, existira antes da Encarnação.
3. Que nossos corpos, quando da ressurreição, serão transformados em corpos absolutamente etéreos.
4. Que todos os homens, e mesmo os demônios, serão salvos no final.

São Jerônimo, que expressara admiração um tanto irrestrita por Orígenes em virtude de seu trabalho no estabelecimento do texto do

Antigo Testamento, julgou prudente dedicar tempo e veemência à rejeição de seus erros teológicos.

As aberrações de Orígenes não eram apenas teológicas; em sua juventude, foi culpado de um erro irreparável, suscitado por uma interpretação demasiado literal do texto: “E há eunucos que se fizeram eunucos por causa do Reino dos Céus.”⁴ Esse método de fugir das tentações da carne, adotado rudemente por Orígenes, havia sido condenado pela Igreja; além disso, tornava-o inelegível para as santas ordens, ainda que alguns eclesiásticos pareçam ter achado o contrário, suscitando assim controvérsias nada edificantes.

A obra mais longa de Orígenes é um tratado intitulado *Contra Celso*. Celso foi autor de um livro (hoje perdido) contra o cristianismo, e Orígenes se pôs a respondê-lo ponto a ponto. Celso começa sua objeção aos cristãos afirmando que pertencem a associações ilegais; Orígenes não o nega, mas afirma que essa é uma virtude, como o tiranicídio. Segue-se então aquele que é na verdade o real fundamento do desgosto de Celso: o cristianismo, diz ele, vem dos bárbaros judeus, e apenas os gregos podem encontrar sentido no que os bárbaros ensinam. Orígenes responde que todo aquele que passasse da filosofia grega aos Evangelhos concluiria que estes são verdadeiros e oferecem demonstrações satisfatórias ao intelecto grego. Ademais, “os Evangelhos têm demonstrações próprias, mais divinas do que qualquer outra que possam ter desenvolvido os dialéticos da Grécia; e esse método mais divino o apóstolo denomina ‘manifestação de Espírito e poder’; de ‘Espírito’ em virtude das profecias, suficientes para gerar fé em todo aquele que as lê, de modo especial no que se refere a Cristo; e de ‘poder’ graças aos sinais e maravilhas que devemos acreditar realizadas no passado, entre outros muitos argumentos, porque traços seus ainda se encontram entre os que regulam suas vidas segundo os preceitos do Evangelho”.⁵

Essa passagem é interessante pois já desvela o duplo argumento em favor da crença que caracteriza a filosofia cristã. De um lado, a razão pura, se retamente exercitada, é suficiente para estabelecer o que há de essencial na fé cristã, de modo particular Deus, a imortalidade e o livre-

arbítrio. Do outro, as Escrituras revelam não somente esses elementos basilares, mas muito mais. Além disso, a inspiração divina das Escrituras é assegurada pelo fato de os profetas terem previsto a chegada do Messias, pelos milagres e pela influência benéfica da crença sobre a vida dos fiéis. Alguns desses argumentos são hoje considerados datados, mas o último foi ainda expresso por William James. Até o Renascimento, eram todos aceitos por qualquer filósofo cristão.

Alguns dos argumentos de Orígenes são curiosos. Ele diz que os magos evocam o “Deus de Abraão” sem que saibam, muitas vezes, de quem se trata; não obstante, parece que essa evocação é especialmente poderosa. Os nomes são essenciais na magia; não é indiferente se Deus é chamado por Seu nome judaico, egípcio, babilônico, grego ou brâmane. As fórmulas mágicas perdem sua eficácia quando traduzidas. Somos levados a crer que os magos da época utilizavam fórmulas retiradas de todas as religiões conhecidas — mas, se Orígenes estiver certo, aquelas que advinham de fontes hebraicas eram as mais eficazes. O argumento se torna ainda mais curioso quando ele assinala que Moisés proibira a feitiçaria.⁶

Os cristãos, vemos, não devem tomar parte no governo do Estado; cabe-lhes apenas a “nação divina”, isto é, a Igreja.⁷ Essa doutrina, é claro, foi consideravelmente modificada após Constantino, mas algo dela sobreviveu: encontra-se implícita em *A Cidade de Deus* de santo Agostinho. Ela levou os clérigos vivos quando da queda do Império Ocidental a olharem passivamente os desastres seculares, ao mesmo tempo que empregavam seus enormes talentos na disciplina da Igreja, na controvérsia teológica e na difusão do monasticismo. Certo traço seu ainda existe: a maioria das pessoas vê a política como algo “mundano” e indigno de qualquer homem verdadeiramente santo.

O governo da Igreja se desenvolveu lentamente durante os três primeiros séculos, e com muita velocidade após a conversão de Constantino. Os bispos eram eleitos pelo povo; adquiriram, aos poucos, considerável poder sobre os cristãos de suas dioceses, mas antes de Constantino praticamente não havia nenhuma forma de governo central

sobre toda a Igreja. O poder dos bispos das grandes cidades aumentava graças à prática da esmolaria: as ofertas dos fiéis eram administradas pelos bispos, que poderiam oferecer ou não ajuda aos pobres. Desse modo, passou a existir uma multidão de necessitados pronta para fazer a vontade episcopal. Quando o Estado se tornou cristão, aos bispos foram conferidas funções jurídicas e administrativas. Passou a existir também um governo central, ao menos em matérias de doutrina. Constantino foi importunado pela briga entre católicos e arianos; aderindo aos cristãos, quis que se tornassem um grupo unificado. Para dar fim às dissensões, convocou o Concílio Ecumênico de Niceia, em que foi elaborado o Credo Niceno⁸ e determinado de uma vez por todas, graças à controvérsia ariana, o padrão da ortodoxia. Controvérsias posteriores também foram decididas em concílios ecumênicos semelhantes, até que a cisão entre Oriente e Ocidente, associada à recusa oriental em admitir a autoridade do papa, tornou-os impossíveis.

O papa, embora fosse oficialmente o indivíduo mais importante da Igreja, só veio a ter autoridade completa sobre ela em período muito posterior. O crescimento gradual do poder papal é tema interessantíssimo, e sobre ele debruçar-me-ei em capítulos posteriores.

O crescimento do cristianismo antes de Constantino, bem como os motivos da conversão do imperador, foram explicados de diversas formas por uma série de autores. Gibbon⁹ elenca cinco causas:

I. O zelo inflexível e — se nos for possível utilizar tal expressão — intolerante dos cristãos, derivado, é certo, da religião judaica, mas expurgado do espírito fechado e insocial que, em vez de convidar, afastara os gentios da lei de Moisés.

II. A doutrina de uma vida futura, aprimorada por toda circunstância adicional capaz de conferir peso e eficácia a essa verdade importante.

III. Os poderes miraculosos atribuídos à Igreja primitiva.

IV. A moral pura e austera dos cristãos.

V. A união e a disciplina da república cristã, que aos poucos constituiu um Estado independente e crescente no âmago do Império Romano.

Em linhas gerais, é possível aceitar essa análise, mas com algumas ressalvas. A primeira causa — a inflexibilidade e a intolerância derivadas dos judeus — pode ser admitida por completo. Vemos nós, em nossa própria época, as vantagens da intolerância na propaganda política. Os cristãos acreditavam, em sua grande maioria, que seriam os únicos a irem para o céu e que a maior parte dos terríveis castigos do mundo por vir acometeria os pagãos. As outras religiões que competiam por prestígio no século III não tinham esse caráter ameaçador. Os que cultuavam a Grande Mãe, por exemplo: embora possuísem uma cerimônia análoga ao batismo — o Taurobólio —, eles não ensinavam que sua omissão conduziria ao inferno. Pode-se observar, a propósito, que o Taurobólio tinha custos altos: era preciso matar um touro, cujo sangue deveria gotejar sobre o converso. Um rito como esse é aristocrático e não pode ser fundamento de uma religião que abarcará a grande massa da população — ricos e pobres, livres e escravos. Nesses aspectos, o cristianismo levou vantagem sobre todos os seus rivais.

Quanto à doutrina da vida futura, foi ela ensinada, no Ocidente, primeiro pelos órficos e, depois, pelos filósofos gregos. Os profetas hebraicos — alguns deles — também ensinaram a ressurreição do corpo, mas parece ter sido com os gregos que os judeus aprenderam a crer na ressurreição do espírito.¹⁰ A doutrina da imortalidade, na Grécia, tinha forma popular no orfismo e forma erudita no platonismo. Esta última, fundamentada em raciocínios difíceis, não poderia tornar-se muito difusa; a forma órfica, por sua vez, provavelmente exerceu grande influência sobre as visões gerais da Antiguidade tardia, e não somente entre os pagãos, mas também entre judeus e cristãos. Alguns elementos — tanto órficos quanto asiáticos — das religiões de mistério foram assimilados pela teologia cristã; em todos eles, o mito central é o do

deus morto que vive novamente.¹¹ Creio, portanto, que a doutrina da imortalidade tivera menos que ver com a difusão do cristianismo do que imaginou Gibbon.

Os milagres sem dúvida desempenharam importante papel na propaganda cristã. Todavia, na Antiguidade tardia eles eram muito comuns e não se limitavam a uma religião só. Não é fácil afirmar por que, nessa competição, os milagres cristãos foram acreditados por mais gente do que os milagres das outras seitas. Tenho para mim que Gibbon omite uma questão muito importante: a posse de um Livro Sagrado. Os milagres a que os cristãos recorriam haviam se originado numa Antiguidade distante, no meio de uma nação que os antigos julgavam misteriosa; uma história consistente era narrada, segundo a qual, da Criação em diante, a Providência sempre operara milagres — primeiro para os judeus e, depois, para os cristãos. Aos olhos de um estudioso moderno da história, é óbvio que a história primitiva dos israelitas é sobretudo lendária, mas não era nisso que criam os antigos. Eles acreditavam no relato homérico do cerco de Troia, em Rômulo e Remo etc.; por que, questiona Orígenes, deveríamos aceitar essas tradições e rejeitar aquelas dos judeus? A esse raciocínio não havia resposta lógica. Por conseguinte, nada seria mais natural do que aceitar os milagres do Antigo Testamento. Uma vez acreditados, ademais, os milagres mais recentes se tornavam críveis, especialmente em vista da interpretação cristã dos profetas.

Antes de Constantino, a moral dos cristãos era indubitavelmente superior à dos pagãos médios. Foram às vezes perseguidos, e quase sempre se encontraram em desvantagem nas disputas com os pagãos. Acreditavam piamente que a virtude seria recompensada no céu, e o pecado, punido no inferno. Sua ética sexual trazia consigo um rigor raro na Antiguidade. Plínio, que tinha como dever oficial persegui-los, deu testemunho de seu caráter moral elevado. Após a conversão de Constantino, como é natural, passou a haver oportunistas entre os cristãos; com algumas exceções, porém, os eclesiásticos de destaque continuaram a ser homens dotados de princípios morais inflexíveis.

Creio que Gibbon não erra ao sublinhar esse nível moral elevado como uma das causas da difusão do cristianismo.

No final, Gibbon assinala “a união e a disciplina da república cristã”. Creio que, do ponto de vista político, essa é a mais importante de todas as cinco causas. No mundo moderno, estamos habituados à organização política; todo político precisa contar com o voto católico, mas este voto é contrabalançado pelo de outros grupos organizados. Um católico que se candidate à presidência norte-americana estará em desvantagem, por causa do preconceito protestante. Se, porém, esse preconceito não existisse, teria ele mais chances do que qualquer outro. Esse parece ter sido o cálculo de Constantino. O apoio dos cristãos como um só bloco organizado seria obtido se ele os favorecesse. Qualquer hostilidade existente contra os cristãos era desorganizada e politicamente ineficaz. Rostovtseff provavelmente está certo ao afirmar que uma grande parte do exército era cristã e que foi isso o que influenciou Constantino. De todo modo, os cristãos, ainda enquanto minoria, possuíram uma espécie de organização que até então não se conhecia — embora hoje seja comum — e que lhes proporcionou toda a influência política de um grupo de pressão ao qual nenhum outro se opõe. Essa foi a consequência natural de seu virtual monopólio do zelo — zelo este que era herança dos judeus.

Infelizmente, tão logo obtiveram poder político, os cristãos voltaram esse zelo uns contra os outros. Antes de Constantino, eram já existentes as heresias — e não poucas —, mas os ortodoxos não tinham então como puni-las. Quando o Estado se fez cristão, grandes recompensas, na forma de poder e riqueza, se colocaram ao alcance dos eclesiásticos; passaram a existir eleições acirradas, e disputas teológicas tornaram-se também disputas por benefícios mundanos. Constantino conservou certo grau de neutralidade nas disputas dos teólogos, mas, de sua morte (337) até a ascensão de Teodósio, em 379, seus sucessores (exceção feita a Juliano, o Apóstata) mostraram-se mais ou menos favoráveis aos arianos.

O herói desse período é Atanásio (c. 297-373), que ao longo de toda a sua vida foi o mais intrépido dos defensores da ortodoxia nicena.

O intervalo que vai de Constantino até o Concílio de Calcedônia (451) é singular graças à importância política da teologia. Duas questões sucessivas agitaram o mundo cristão: primeiro, a natureza da Trindade; depois, a doutrina da Encarnação. Apenas a primeira estava em voga à época de Atanásio. Ário, culto sacerdote alexandrino, afirmava que o Filho não é igual ao Pai, mas fora por Ele criado. Em período anterior, essa visão talvez não suscitasse tanto antagonismo, mas no século IV a maioria dos teólogos a rejeitou. A doutrina que acabou por prevalecer é aquela segundo a qual Pai e Filho são iguais e têm a mesma substância, constituindo, porém, Pessoas distintas. A visão de que não se trata de Pessoas distintas, mas apenas aspectos diferentes de um único Ser, formava a heresia sabeliana, assim chamada graças a Sabélio, seu fundador. A ortodoxia, portanto, teve de caminhar sobre uma corda bamba: aqueles que enfatizavam indevidamente a distinção entre Pai e Filho corriam o risco de ceder ao arianismo, enquanto aqueles que enfatizavam indevidamente sua unidade poderiam incorrer na heresia de Sabélio.

O Concílio de Niceia (325) condenou as doutrinas de Ário por uma esmagadora maioria. Todavia, modificações várias foram sugeridas por uma série de teólogos e adotadas por imperadores. Atanásio, que foi bispo de Alexandria de 328 até a morte, esteve constantemente no exílio em virtude de seu zelo pela ortodoxia nicena. Era imensamente popular no Egito, país que o seguiu inflexivelmente. É curioso notar que, durante a controvérsia religiosa, o sentimento nacional (ou ao menos regional), aparentemente extinto desde a conquista romana, foi resgatado. Constantinopla e Ásia se inclinaram ao arianismo, o Egito tornou-se fanaticamente atanasiano e o Ocidente aderiu com firmeza aos decretos do Concílio de Niceia. Finda a controvérsia ariana, novas controvérsias mais ou menos semelhantes surgiram, e nelas o Egito seguiu um caminho herético, e a Síria, outro. Perseguidas pelos ortodoxos, essas heresias prejudicaram a unidade do Império Oriental e facilitaram a

conquista maometana. Os movimentos separatistas não surpreendem por si só, mas é curioso que tenham se vinculado a questões teológicas muito sutis e abstrusas.

De 335 a 378, os imperadores favoreceram mais ou menos — na medida de sua ousadia — as opiniões arianas. Exceção foi Juliano, o Apóstata (361-363), que, como pagão, era neutro a respeito das disputas internas dos cristãos. Por fim, em 379, o imperador Teodósio deu pleno apoio aos católicos, que assim consolidaram sua vitória em todo o Império. Santo Ambrósio, são Jerônimo e santo Agostinho, temas do capítulo seguinte, viveram a maior parte de suas vidas durante esse período de triunfo católico. A ele, porém, seguiu-se no Ocidente outro domínio ariano: aquele dos godos e vândalos, que dividiram entre si a conquista da maior parte do Império Ocidental. Seu poder durou cerca de um século, ao cabo do qual foi suprimido por Justiniano, pelos lombardos e pelos francos. Justiniano e os francos eram ortodoxos, e mais tarde também os lombardos o seriam. Desse modo, logrou a fé católica seu êxito definitivo.

Notas

¹ 1 Timóteo VI, 20-21.

² Marcos XV, 34.

³ Ou, antes, o autor da Epístola atribuída a são Paulo. Colossenses II, 8.

⁴ Mateus XIX, 12.

⁵ Orígenes, Contra Celso, Livro I, cap. II.

⁶ Ibid., Livro I, cap. XXVI.

⁷ Ibid., Livro VIII, cap. LXXV.

⁸ Não precisamente em sua forma atual, fixada em 362.

⁹ The Decline and Fall of the Roman Empire [Declínio e queda do Império Romano, em edição brasileira], cap. XV.

¹⁰ Veja-se Oesterley e Robinson, Hebrew Religion.

¹¹ Veja-se Angus, The Mystery Religions and Christianity.

Quatro homens são chamados Doutores da Igreja Ocidental: santo Ambrósio, são Jerônimo, santo Agostinho e o papa Gregório Magno. Três deles foram contemporâneos, enquanto o quarto pertenceu a um período posterior. Neste capítulo, trarei um pouco da vida e da época dos três primeiros, reservando para segmento posterior a explicação das doutrinas de santo Agostinho, aos nossos olhos o mais importante.

Ambrósio, Jerônimo e Agostinho viveram durante o breve interstício entre a vitória da Igreja Católica no Império Romano e a invasão bárbara. Eram todos jovens quando do reinado de Juliano, o Apóstata; Jerônimo viveu dez anos após os godos saquearem Roma sob a liderança de Alarico; Agostinho viveu até a invasão da África pelos vândalos e morreu enquanto sitiavam Hipona, de onde era bispo. Imediatamente depois, os mestres da Itália, da Espanha e da África passaram a ser hereges não apenas bárbaros, mas também arianos. A civilização declinou por séculos, e somente cerca de mil anos depois a cristandade voltou a produzir homens que a eles se equiparassem em erudição e cultura. Ao longo de toda a Idade das Trevas e de todo o período medieval, a autoridade deles foi reverenciada; mais do que quaisquer outros homens, foram os três que forjaram o molde que deu forma à Igreja. Em linhas gerais, santo Ambrósio consolidou o conceito eclesiástico da relação entre Igreja e Estado; são Jerônimo deu à Igreja do Ocidente sua Bíblia latina e grande parte de seu incentivo ao monasticismo; e santo Agostinho fixou tanto a teologia da Igreja até a Reforma quanto grande parte das doutrinas de Lutero e Calvino. Poucos homens os superaram

em influência. A independência da Igreja com relação ao Estado secular, defendida com sucesso por santo Ambrósio, constituía doutrina nova e revolucionária, prevalecendo até a Reforma; quando Hobbes a combateu no século XVII, foi sobretudo contra Ambrósio que argumentou. Santo Agostinho esteve em primeiro plano na controvérsia teológica dos séculos XVI e XVII, na qual protestantes e jansenistas o defenderam e os católicos ortodoxos lhe fizeram face.

A capital do Império Ocidental no final do século IV era Milão, de onde Ambrósio era bispo. Seus deveres o colocavam a todo momento em contato com os imperadores, diante dos quais costumava falar não apenas como igual, mas às vezes até como superior. Suas relações com a corte imperial ilustram um contraste genérico que caracteriza bem a época: se o Estado era frágil, incompetente, governado por interesseiros sem princípios e totalmente carente de qualquer política que fosse além de conveniências momentâneas, a Igreja era vigorosa, capaz, guiada por homens prontos para se sacrificarem e dotada de uma política tão visionária que fê-la vitoriosa pelos mil anos subsequentes. É bem verdade que esses méritos foram contrabalançados pelo fanatismo e pela superstição, mas sem eles nenhum movimento de reforma, à época, poderia ter logrado sucesso.

Santo Ambrósio teve inúmeras chances de alcançar o sucesso a serviço do Estado. Seu pai, cujo nome era também Ambrósio, foi oficial de alto escalão: era prefeito da Gália. É provável que o santo tenha nascido em Tréveris, cidade de fronteira em que legiões romanas se posicionaram para manter os germânicos cercados. Aos treze anos, foi levado para Roma, onde recebeu educação de qualidade, incluindo uma sólida base em grego. Quando cresceu, voltou-se para o direito, área em que teve grande sucesso; aos trinta anos, foi feito governador da Ligúria e da Emília. Ainda assim, quatro anos depois, Ambrósio deu as costas ao governo secular e, por aclamação do povo, tornou-se bispo de Milão, vencendo um candidato ariano. Doou todos os seus bens terrenos aos pobres e dedicou o restante de sua vida ao serviço da Igreja, correndo, às vezes, grande risco pessoal. Essa escolha certamente não foi ditada por

razões mundanas, mas teria sido sábia se porventura o fosse. Ainda que se tornasse imperador, no Estado daquela época ele jamais teria encontrado, para sua política administrativa, o espaço que encontrou no cumprimento de seus deveres episcopais.

Nos primeiros nove anos do episcopado de Ambrósio, o Ocidente teve como imperador Graciano, católico virtuoso e negligente. Ele de tal modo se dedicou à caça que acabou por negligenciar o governo, sendo por fim assassinado. Sucedeu-o, na maior parte do Império Ocidental, um usurpador de nome Máximo, mas na Itália a sucessão passou para o irmão mais novo de Graciano, Valentiniano II, à época ainda um garoto. Inicialmente, o poder imperial foi exercido por sua mãe Justina, viúva do imperador Valentiniano I; e, por tratar-se de uma ariana, os conflitos entre ela e santo Ambrósio se tornaram inevitáveis.

Todos os três santos de que nos ocupamos neste capítulo escreveram cartas inúmeras, muitas das quais foram preservadas; como consequência, sabemos muito mais sobre eles do que sobre qualquer filósofo pagão e sobre quase todos os eclesiásticos do medievo. Santo Agostinho enviava missivas a todos, tratando sobretudo da doutrina ou da disciplina da Igreja; as cartas de são Jerônimo têm como principais destinatários as senhoras, que dele recebiam conselhos sobre como preservar a virgindade; enquanto isso, as cartas mais importantes e interessantes de santo Ambrósio foram enviadas a imperadores: nelas, dizia-lhes ele em que aspectos haviam ficado aquém de seu dever ou, oportunamente, felicitava-os por seu devido cumprimento.

A primeira questão pública com que Ambrósio teve de lidar foi aquela do altar e da estátua da Vitória em Roma. O paganismo perdurou mais entre as famílias senatoriais da capital do que alhures; a religião oficial se encontrava nas mãos de um clero aristocrata e estava associada ao orgulho imperial dos conquistadores do mundo. A estátua da Vitória fora removida do Senado por Constâncio, filho de Constantino, e lá recolocada por Juliano, o Apóstata. O imperador Graciano removeu-a mais uma vez, ao que uma comitiva do Senado, liderada por Símaco, prefeito da cidade, solicitou sua nova colocação.

Símaco, que também teve influência sobre a vida de Agostinho, foi membro distinto de uma família destacada; era rico, aristocrático, culto e pagão. Em 382, Graciano baniu-o de Roma por sua oposição à remoção da estátua da Vitória, mas não por muito tempo, visto que ele tornou-se prefeito da cidade em 384. Trata-se do avô do Símaco que foi sogro de Boécio e homem de destaque no reinado de Teodorico.

Os senadores cristãos objetaram, e, com a ajuda de Ambrósio e do papa (Dâmaso), a visão que defendiam foi aceita pelo imperador. Após a morte de Graciano, Símaco e os senadores pagãos recorreram, em 384 d.C., a seu sucessor, Valentiniano II. Respondendo a essa nova tentativa, Ambrósio escreveu para o governante articulando a tese de que, do mesmo modo como todos os romanos deviam prestar serviço militar ao soberano, também ele (o imperador) devia servir ao Deus Onipotente.¹ “Que ninguém se aproveite”, diz, “de vossa juventude; caso seja um pagão a exigi-lo, não é certo que deva atrelar vosso espírito aos laços de sua superstição; antes, por seu zelo, deveria ele instruir-vos e exortar-vos ao zelo da fé verdadeira, visto que defende coisas vãs com toda a paixão pela verdade.” Ser forçado a jurar ante o altar de um ídolo, diz ele, é para o cristão como ser perseguido. “Fosse causa civil, reservar-se-ia direito de resposta ao grupo contrário; trata-se de causa religiosa, e eu, como bispo, reivindico. (...) Caso algo mais venha a ser decretado, nós, os bispos, não poderemos sofrê-lo e ignorá-lo; podereis vir à Igreja, mas não encontrareis nenhum sacerdote, ou então encontrareis um que vos será hostil.”²

A epístola seguinte assinala que as doações da Igreja servem a propósitos a que jamais servira a riqueza dos templos pagãos. “Os bens da Igreja são o sustento dos pobres. Deixai-os contar quantos cativos os templos libertaram, que alimento deram aos necessitados, a quantos exilados ofereceram meios de sustento.” Esse era um argumento relevante, e a prática cristã o justificava.

Santo Ambrósio se fez entender, mas Eugênio, subsequente usurpador que favoreceu os pagãos, devolveu o altar e a estátua. Apenas

em 394, após Teodósio derrotar Eugênio, é que a questão foi enfim decidida em favor dos cristãos.

Inicialmente, o bispo travou relação amistosa com a corte imperial, chegando a ser enviado em missão diplomática até o usurpador Máximo, que talvez viesse a invadir a Itália. Muito antes, porém, surgiu um grave objeto de controvérsia. Justina, a imperatriz ariana, exigiu que uma igreja em Milão fosse cedida aos arianos, mas Ambrósio se recusou. As pessoas se alinharam ao bispo, e grandes multidões tomaram conta da basílica. Soldados góticos, de crença ariana, foram enviados para conquistá-la, mas acabaram por se fraternizar com o povo. “Os condes e tribunos”, diz Ambrósio em carta impetuosa à irmã,³ “vieram até mim e exortaram a que eu logo cedesse a basílica, dizendo que o imperador, que tinha tudo sob seu domínio, estava exercendo direito que lhe cabia. Respondi que, se desejassem algo meu, isto é, minha terra, meu dinheiro ou qualquer coisa do tipo que a mim pertencesse, dar-lhes-ia de bom grado, embora tudo o que tenho pertença aos pobres. O que é de Deus, porém, não está sujeito ao poder imperial. ‘Se é meu patrimônio o exigido, adentraí-o; se meu corpo, vou-me de imediato. Desejai acorrentar-me ou matar-me? Será um prazer. Não me defenderei com multidões, tampouco me agarrarei aos altares e suplicarei por minha vida; antes, morrerei pelos altares de muito bom grado.’ Fiquei verdadeiramente aturdido ao descobrir que homens armados haviam sido enviados para tomar a basílica; receei que houvesse, enquanto o povo a defendia, matança que prejudicasse toda a cidade. Rezei para que me fosse permitido não sobreviver à destruição de uma cidade tão grande, ou quiçá de toda a Itália.”

Esses medos tinham fundamento, uma vez que os soldados góticos eram dados à selvageria, como se mostraria 25 anos mais tarde, quando do saque de Roma.

A força de Ambrósio vinha do apoio popular. Ele foi acusado de incitar o povo, mas respondeu que “em meu poder estava não induzi-lo, mas, nas mãos de Deus, aquietá-lo”. Nenhum dos arianos, disse, ousou dar um só passo adiante, uma vez que não havia ariano nenhum entre os

cidadãos. Ambrósio recebeu ordem formal para ceder a basílica, e aos soldados decretou-se que usassem de violência caso necessário. No final, porém, os oficiais se recusaram a fazê-lo e o imperador se viu forçado a ceder. Uma grande batalha fora vencida na guerra pela independência eclesiástica; Ambrósio demonstrara a existência de questões em que o Estado devia ceder à Igreja, e com isso estabeleceu um princípio novo que conserva sua importância até os dias de hoje.

Seu próximo conflito foi com o imperador Teodósio. Uma sinagoga havia sido incendiada, e o conde do Leste afirmou que fora o bispo local quem instigara a ação. O imperador ordenou que os verdadeiros incendiários fossem punidos e que o bispo culpado reconstruísse o edifício. Santo Ambrósio não admite nem nega a cumplicidade do bispo, mas fica indignado com o fato de o imperador tomar partido dos judeus contra os cristãos. Suponha-se que o bispo se recuse a obedecer. Nesse caso, deverá tornar-se mártir, caso persista, ou apóstata, caso ceda. Suponha-se que o conde decida reconstruir a sinagoga ele mesmo, às custas dos cristãos. O imperador então teria um conde apóstata, enquanto o dinheiro cristão sustentaria a falta de fé. “Porventura a descrença dos judeus deve ter para si uma sinagoga construída a partir dos espólios da Igreja? E porventura o patrimônio que, pela benevolência de Cristo, os cristãos adquiriram pode vir a compor o tesouro dos infiéis?” Ele continua: “É provável, imperador, que seja a causa da disciplina a mover-te. O que possui, contudo, maior importância: a demonstração de disciplina ou a causa da religião? É imperioso que o juízo se submeta à religião. Não foste informado, imperador, da ocasião em que, tendo Juliano ordenado a recuperação do Templo de Jerusalém, os que retiravam seu entulho foram consumidos pelo fogo?”

É manifesto que, para o santo, a destruição das sinagogas não deveria ser punida de forma alguma. Esse é um dos exemplos do modo como a Igreja, tão logo obteve poder, passou a estimular o antissemitismo.

O próximo conflito entre o imperador e o santo foi mais honroso para o segundo. Em 390 d.C., quando Teodósio se encontrava em Milão, uma multidão assassinou em Tessalônica o capitão da guarnição. Ao receber a

notícia, Teodósio foi tomado por uma fúria incontrollável e exigiu terrível vingança. Enquanto as pessoas se reuniam no circo, os soldados as atacaram e, em matança indiscriminada, massacraram pelo menos sete mil delas. Ambrósio, então, que já havia se esforçado em vão para refrear o imperador, enviou-lhe uma carta esplendidamente corajosa e de base puramente moral, isenta de qualquer questão referente à teologia ou ao poder da Igreja:

Houve aquilo, na cidade dos tessalonicenses, de que não há um só registro semelhante, aquilo que não fui capaz de impedir; com efeito, aquilo que eu já previra atroz nas muitas vezes em que contra o fato supliquei.

Davi pecou repetidamente e confessou seu pecado com penitência.⁴ Teodósio por acaso faria o mesmo? Ambrósio decide: “Não ousarei oferecer o sacrifício caso te faças presente. Porventura aquilo que não é permitido quando se derrama o sangue de um inocente é permitido quando o sangue de muitos foi derramado? Creio que não.”

O imperador se arrependeu e, despidido da púrpura, cumpriu penitência pública na catedral de Milão. Desde essa época até a sua morte, em 395, ele não teve mais atritos com Ambrósio.

Embora Ambrósio ganhasse destaque como estadista, foi também, em outros aspectos, homem típico de seu tempo. A exemplo de outros autores eclesiásticos, ele escreveu um tratado em louvor da virgindade e outro que censura a nova união de viúvas. Após ter decidido o lugar de sua nova catedral, dois esqueletos (revelados numa visão, dizia-se) foram convenientemente achados ali; descobriu-se que realizavam milagres, e Ambrósio declarou pertencerem a dois mártires. Outros milagres são relatados em suas cartas com toda a credulidade que caracteriza a época. Ele foi inferior a Jerônimo como erudito e inferior a Agostinho como filósofo. Como estadista responsável por consolidar de maneira hábil e corajosa o poder da Igreja, porém, destaca-se como homem de primeiro escalão.

Jerônimo é em geral lembrado como o tradutor que deu origem à

Vulgata, até hoje a versão católica oficial da Bíblia. Antes dele, a Igreja Ocidental em geral recorreu, no que diz respeito ao Antigo Testamento, às traduções da Septuaginta, que em pontos importantes diferia do original hebraico. Como vimos, os cristãos eram dados a defender que, desde a ascensão do cristianismo, os judeus haviam falsificado o texto hebraico naquilo que parecia predizer o Messias. Esse é um ponto de vista que a sã erudição revelou insustentável e que Jerônimo rejeitou com firmeza. Ele aceitou a ajuda de rabinos, oferecida em segredo por medo dos judeus. Ao defender-se contra as críticas cristãs, declarou: “Que consulte os judeus o que contestar algo nesta tradução.” Por ter acolhido o texto hebraico na forma que os judeus julgavam correta, sua versão foi inicialmente recebida com hostilidade, mas acabou por ganhar espaço graças, em parte, ao apoio que santo Agostinho deu a ela como um todo. Tratava-se de uma façanha e tanto, que exigia uma crítica textual considerável.

Jerônimo nasceu em 345 — cinco anos após Ambrósio — em uma região não muito distante da Aquileia, na cidade de Strídon, que veio a ser destruída pelos godos em 377. Sua família era próspera, mas não rica. Em 363, ele seguiu para Roma, onde estudou retórica e pecou. Após viajar pela Gália, instalou-se na Aquileia e tornou-se asceta. Nos cinco anos seguintes, foi anacoreta em locais ermos na Síria. “Sua vida no deserto foi de rigorosa penitência, de lágrimas e gemidos que se alternavam com êxtases espirituais, de tentações infligidas pelas recordações, que o assombravam, da vida romana. Ele vivia em celas ou cavernas; trabalhava para ter seu pão diário e cobria-se de aniagens.”⁵ Depois desse período, Jerônimo viajou até Constantinopla e viveu em Roma por três anos, onde tornou-se amigo e conselheiro do papa Dâmaso; com seu incentivo, dedicou-se à tradução da Bíblia.

São Jerônimo foi homem de muitas querelas. Brigou com santo Agostinho sobre o comportamento, um tanto questionável, que são Pedro adotara, conforme referido por são Paulo, em Gálatas II; rompeu com seu amigo Rufino por causa de Orígenes; e foi tão veemente em sua oposição a Pelágio que seu mosteiro foi atacado por uma multidão

pelagiana. Após a morte de Dâmaso, parece ter brigado também com o novo papa; enquanto em Roma, conheceu várias senhoras que eram ao mesmo tempo aristocráticas e piedosas, algumas das quais persuadiu a adotarem a vida ascética. O novo papa não gostou nada disso, bem como muitos outros em Roma. Por essa razão, entre outras várias, Jerônimo trocou Roma por Belém, onde permaneceu de 386 até sua morte, dada em 420.

Entre as mulheres distintas que converteu, duas eram especialmente notáveis: a viúva Paula e sua filha Eustóquia. Ambas o acompanharam na tortuosa viagem a Belém. Pertenciam à mais alta nobreza, e é impossível não sentirmos um sabor de esnobismo na atitude do santo para com elas. Quando Paula morreu e foi enterrada em Belém, Jerônimo compôs um epitáfio para seu túmulo:

Nesta tumba, uma filha de Cipião jaz,
Fruto da renomada casa paulina,
Do ramo dos Gracos, da estirpe
De Agamêmnon mesmo, ilustre;
Jaz aqui a senhora Paula, por ambos os pais
Benquista, tendo por filha
Eustóquia; é a primeira das damas romanas,
Que a penúria e Belém escolheu por Cristo.⁶

São curiosas algumas das cartas que Jerônimo enviou a Eustóquia. Diz-lhe de maneira muito detalhada e franca como preservar a virgindade; explica o sentido anatômico preciso de certos eufemismos do Antigo Testamento; e emprega uma espécie de misticismo erótico ao louvar as alegrias da vida conventual. A freira é uma Esposa de Cristo, e esse casamento é louvado no Cântico dos Cânticos. Em longa carta redigida à época em que ela professou seus votos, o santo envia uma memorável mensagem à mãe de Eustóquia: “Zanga-te por que ela escolhe ser esposa de um rei [Cristo], e não de um soldado? Conferiu-te assim grande prestígio; és agora sogra de Deus.”⁷

À própria Eustóqua ele diz, na mesma carta (XXII):

Deixa sempre que a privacidade de tua cela te guarde; deixa sempre que o Noivo brinque ali dentro. Rezas? Falas com o Noivo. Lês? Ele fala contigo. Quando tomada pelo sono, Ele te surpreenderá e porá a mão no fecho da porta, e teu coração se inclinará a Ele; acordarás, então, e levantando terás nos lábios: “Estou doente de amor”, ao que Ele responderá: “Um jardim enclaustrado é minha irmã, minha esposa; um manancial fechado, uma cerrada fonte.”

No mesmo texto, ele relata como, após afastar-se de todas as suas relações e todos os seus amigos — “e também, o que é ainda mais difícil, do saboroso alimento com que eu estava acostumado” —, ainda não conseguira deixar para trás sua biblioteca, levando-a consigo para o deserto. “Então, homem miserável que eu era, só jejuaria desde que depois pudesse ler Cícero.” Após dias e noites de remorso, ele cairia de novo e leria Plotino. Depois de tal condescendência, o estilo dos profetas lhe parecia “rude e repulsivo”. Por fim, durante uma febre, sonhou ele que, no Juízo Final, Cristo lhe perguntava quem era, ao que Jerônimo se dizia cristão. Veio a resposta: “Mentes; és seguidor de Cícero, e não de Cristo.” Foi então flagelado. Em seu sonho, Jerônimo bradou: “Senhor, se voltar a ter livros mundanos, ou se porventura mais uma vez vier a lê-los, terei negado a Ti.” Isso, acrescenta, “não foi nenhum sono ou devaneio”.⁸

Durante alguns anos, suas cartas passam a conter poucas citações clássicas, mas certo tempo depois ele volta a recorrer a versos de Virgílio, Horácio e até mesmo Ovídio. No entanto, tais versos parecem vir da memória, sobretudo porque alguns são repetidos sem cessar.

As cartas de Jerônimo expressam mais vividamente do que qualquer outro texto que conheço os sentimentos suscitados pela queda do Império Romano. Em 396, ele escreve:⁹

Estremeço ao pensar nas catástrofes de nossa era. Diariamente, e há mais de vinte anos, sangue romano tem sido derramado entre Constantinopla e os Alpes Julianos. Cítia, Trácia, Macedônia, Dácia, Tessália, Acaia, Épiro, Dalmácia, Panônia — cada qual foi saqueada por

godos e sármatas, quados e alanos, hunos, vândalos e marcomanos. (...) O mundo romano sucumbe; não obstante, conservamos a cabeça erguida: não a dobramos. Que ânimo, pensai, têm agora os coríntios, os atenienses, os lacedemônios, os árcades ou qualquer um dos gregos sobre os quais os bárbaros exercem seu domínio? Mencionei pouquíssimas cidades, mas foram todas capitais de Estados nada inferiores.

Ele então narra a destruição perpetrada pelos hunos no Oriente e termina com uma observação: “Para tratar de temas tais como merecem, Tucídides e Salústio estão mudos.”

Dezessete anos depois, três após o saque de Roma, Jerônimo escreve:¹⁰

O mundo mergulha na ruína. Sim! É vergonhoso lembrar, porém, que nossos pecados ainda vivem e florescem. A gloriosa cidade, capital do Império Romano, é engolida por fogo tremendo, e não há região da Terra em que os romanos não se vejam exilados. Igrejas antes tidas como sagradas nada mais são, hoje, do que montes de pó e cinzas; ainda assim, temos o espírito fixo no desejo de lucrar. Vivemos como se fôssemos morrer amanhã, mas construímos como se tivéssemos vida eterna neste mundo. Nossas paredes refulgem com o ouro, e o mesmo com nossos tetos e com o capitel de nossas colunas; Cristo, contudo, morre às nossas portas, pelado e faminto, na pessoa de Seus pobres.

O trecho acima surge casualmente em carta enviada a um amigo que decidira dedicar sua filha à virgindade perpétua, e a maior parte da epístola diz respeito às regras que devem ser observadas na educação das jovens que assim se consagraram. É estranho que, mesmo profundamente comovido com a queda do mundo antigo, ele acredite que preservar a virgindade seja mais importante do que triunfar sobre hunos, vândalos e godos. Em momento algum suas reflexões se ocupam de medidas políticas práticas; em momento algum ele assinala os males do sistema fiscal ou da confiança depositada num exército de bárbaros. O mesmo se aplica a Ambrósio e Agostinho. É bem verdade que Ambrósio foi estadista, mas sua atuação se deu apenas em favor da Igreja. Não surpreende que o Império tenha sucumbido numa época em que os espíritos mais elevados e vigorosos se afastavam de tal maneira

das questões seculares. Por outro lado, se a ruína era inevitável, a visão de mundo cristã possibilitava que os homens crescessem em fortaleza e preservassem, numa época em que as esperanças terrenas pareciam vãs, todas as suas esperanças religiosas. A expressão desse ponto de vista em *A Cidade de Deus* foi o maior feito de santo Agostinho.

No que diz respeito a Agostinho, neste capítulo só falarei de sua vida como homem; de seu lado teólogo e filósofo me ocuparei no capítulo seguinte.

Santo Agostinho nasceu em 354, nove anos após Jerônimo e catorze depois de Ambrósio; nativo da África, passou nela a maior parte de sua vida. Sua mãe era cristã, mas não o pai. Após um período como maniqueu, tornou-se católico e foi batizado por Ambrósio, em Milão. Foi feito bispo de Hipona, cidade próxima de Cartago, em cerca de 396. Ali permaneceu até 430, data de sua morte.

De sua meninice sabemos mais do que no caso da maioria dos eclesiásticos, dado que a narrou nas *Confissões*. A obra teve imitadores famosos, de modo especial Rousseau e Tolstói, mas não creio ter havido qualquer predecessor comparável. Em alguns aspectos, santo Agostinho é semelhante a Tolstói, a quem, porém, foi superior em intelecto. Era homem apaixonado; na juventude, esteve muito distante do padrão de virtude, mas dentro de si guiava-o o desejo de buscar a verdade e a retidão. Como Tolstói, esteve obcecado, em sua velhice, por um sentimento de pecado que tornou sua vida austera, e sua filosofia, desumana. Combateu as heresias com vigor, mas algumas de suas visões, quando repetidas por Jansênio no século XVII, foram declaradas heréticas. Até que os protestantes tomassem para si seus pontos de vista, a Igreja Católica jamais impugnara sua ortodoxia.

Um dos primeiros incidentes relatados nas *Confissões* se deu em sua meninice e, por si só, não o distingue dos outros garotos. Parece que, junto com alguns companheiros de sua idade, Agostinho furtou a pereira de um vizinho mesmo sem estar com fome e apesar de seus pais terem peras melhores em casa. Ao longo de toda a vida, ele continuou a ver aquele como um ato de incrível perversidade. Não teria sido tão ruim

caso estivesse faminto ou não possuísse nenhum outro meio de obter peras, mas antes tratara-se de algo perpetrado por pura corrupção e inspirado pelo amor à maldade. É isso o que o torna inexprimivelmente negro. Agostinho roga para que Deus o perdoe:

Eis aqui, meu Deus, meu coração, eis aqui meu coração, do qual tiveste misericórdia quando no fundo do abismo. Que meu coração te diga, agora, o que ali buscava ao praticar o mal sem outra tentação senão a da malícia. Era vil, e eu a adorei; adorei perecer, adorei meu defeito; adorei não aquilo por que a falta cometi, mas a falta mesma. Torpe alma minha, que saltando de teu firmamento ia ao extermínio, que nada buscava pela infâmia, mas a infâmia mesma!¹¹

Ele continua assim por sete capítulos — tudo em virtude de algumas peras furtadas numa travessura infantil. Ao espírito moderno, isso soa mórbido;¹² em seu tempo, porém, parecia correto e sinal de santidade. O sentimento do pecado, que era então muito forte, chegara aos judeus como forma de conciliar a importância que davam a si mesmos com a derrota exterior. Javé era onipotente e tinha especial interesse pelos judeus; por que então não prosperavam? Por sua iniquidade: eram idólatras, casavam-se com gentios, não observavam a Lei. Os propósitos de Deus tinham os judeus como centro, mas, por ser a retidão o maior dos bens, e por ser ela conquistada apenas por meio da tribulação, eles primeiro deveriam ser castigados e reconhecer tal castigo como sinal do amor paterno de Deus.

Os cristãos colocaram a Igreja no lugar do Povo Escolhido, mas isso pouca diferença teve para a psicologia do pecado, exceção feita a um único aspecto. A Igreja, tal qual os judeus, sofria tribulações; era também acometida por heresias; cristãos apostatavam sob as tensões da perseguição. Houve, todavia, um desenvolvimento importante, em grande medida já experimentado pelos judeus: a substituição do pecado coletivo pelo individual. Originalmente, fora a nação judaica que pecara e recebera castigo; mais tarde, o pecado se tornou mais pessoal, perdendo assim seu caráter político. Quando a nação judaica foi substituída pela Igreja, essa mudança se tornou essencial, uma vez que a Igreja, como

entidade espiritual, não poderia pecar e o pecador poderia perder sua comunhão com ela. O pecado, como há pouco dissemos, tem vínculo com a presunção. De início, estava relacionado à nação judaica, mas depois tal importância deslocou-se ao indivíduo — jamais à Igreja, pois esta não pecava. Por conseguinte, a teologia cristã dividiu-se em duas partes: uma referente à Igreja, e a outra à alma individual. Futuramente, a primeira veio a ser mais enfatizada pelos católicos, e a segunda pelos protestantes; mas em santo Agostinho ambas existem em igual medida, sem qualquer traço de incompatibilidade. Salvos são aqueles que Deus predestinou à salvação, e essa é uma relação direta da alma com Deus. Todavia, ninguém se salvará sem ser batizado e, portanto, tornar-se membro da Igreja, o que faz dela intermediária entre a alma e Deus.

O pecado é o que se faz essencial à relação direta, dado que explica como uma Divindade benevolente pode causar aos homens sofrimento e como, a despeito disso, as almas individuais podem ser o que há de maior importância no mundo criado. Desse modo, não surpreende que a teologia a que a Reforma recorreria se devesse a um homem cujo sentimento do pecado foi anormal.

Basta de peras. Vejamos agora o que as *Confissões* têm a dizer sobre outros temas.

Agostinho relata que aprendera latim sem dificuldades quando pequeno, mas que odiou o grego que tentaram incutir-lhe na escola porque obrigavam-no “veementemente com cruéis ameaças e punições”. Até o fim de sua vida, seu conhecimento do grego continuou parco. A partir desse contraste, poder-se-ia presumir que Agostinho elaboraria uma moral que propusesse métodos educacionais mais suaves, mas o que ele afirma é o seguinte:

Deste modo, claro está que a curiosidade livre mais auxilia o aprendizado do que um ameaçador constrangimento. Entretanto, apenas a este cabe refrear as oscilações de tal liberdade segundo Tuas leis, Deus meu, as quais sabem, desde a palmatória do mestre até as provações dos mártires, abrandar certas amarguras salutares que nos trazem de volta para Ti e nos distanciar das perniciosas alegrias que de Ti nos afastam.

Os golpes do mestre-escola, embora incapazes de fazê-lo aprender o grego, acabaram por curá-lo de ser perniciosamente alegre, e, por conseguinte, constituíram parte desejável da educação. Para os que têm o pecado como a mais importante de todas as preocupações humanas, essa visão é lógica. Agostinho então assinala que pecou não apenas em época de escola, quando contava mentiras e roubava comida, mas mesmo antes; com efeito, ele se vale de um capítulo inteiro (Livro I, cap. VII) para provar que mesmo os lactentes estão repletos de pecado (gula, inveja, entre outros vícios horríveis).

Ao chegar à adolescência, os desejos da carne o dominaram. “Onde, porém, estava eu? Quão distante, exilado das delícias de tua casa naquele décimo sexto ano de minha carne, quando se apoderou de mim, e a ele todo me entreguei, aquele furor da libido que a iniquidade humana permitia, mas proibiam Tuas leis!”¹³

Seu pai nada fez para afastá-lo desse mal, limitando-se apenas a ajudar Agostinho nos estudos. Sua mãe, entretanto, santa Mônica, exortava-o à castidade, mas em vão; ainda assim, não sugeriu o matrimônio, “receando que o vínculo conjugal frustrasse minhas esperanças futuras”.

Aos dezesseis anos, seguiu ele para Cartago, onde “por toda parte crepitava um caldeirão de amores impuros. Ainda não amava, porém, mas amava o amar e, em profunda miséria, odiava-me a mim mesmo por não ser tão miserável. Buscava o que amar amando o amor, e odiava a segurança (...). Amar e ser amado era o que de mais doce havia para mim, sobretudo se podia gozar de quem amava. Desse modo maculei a fonte da amizade com as imundícies da concupiscência e obscureci sua candura com o tártaro da luxúria”.¹⁴ Essas palavras descrevem sua relação com uma concubina que amou fielmente por muitos anos;¹⁵ teve com ela um filho que também amava e com cuja educação religiosa teve, após sua conversão, bastante cuidado.

Chegou então a época em que ele e sua mãe julgaram oportuno pensar em casamento. Agostinho noivou, pois, com uma jovem que a agradava, o que, porém, o obrigou a romper com a concubina.

“Arrancada do meu lado”, diz ele, “por ser impedimento para o matrimônio, meu coração, que a ela se apegara, ficou ferido e verteu sangue. Ela então retornou para a África [Agostinho estava em Milão], jurando a Ti jamais conhecer outro homem e deixando comigo o filho que me dera”.¹⁶ Entretanto, como tal casamento só poderia realizar-se em dois anos em virtude da idade da jovem, ele tomou para si outra concubina, esta menos oficial e menos conhecida. Sua consciência o atormentava cada vez mais, e Agostinho costumava rezar: “Dá-me a castidade e a continência, mas não agora.”¹⁷ Por fim, antes que chegasse a hora do casamento, a religião triunfou por completo e ele dedicou o resto de sua vida ao celibato.

Voltando para um período anterior: aos dezenove anos, tendo já dominado a retórica, Agostinho foi reconduzido à filosofia por Cícero. Tentou ler a Bíblia, mas apenas para descobrir que não tinha a dignidade ciceroniana. Foi nessa época que, para a tristeza de sua mãe, tornou-se maniqueu. Profissionalmente, era professor de retórica. Teve obsessão pela astrologia, contra a qual se voltaria pelo fato de apregoar que “a causa inevitável de teu pecado jaz nos céus”.¹⁸ Foi leitor de filosofia na medida em que podia lê-la em latim; menciona, de modo especial, as *Dez categorias* de Aristóteles, por ele compreendida, diz, sem a ajuda de nenhum mestre. “E de que me servia, escravo das piores paixões, ler e compreender por mim mesmo todos os livros das artes ditas ‘liberais’? (...) As costas voltava para a luz e o rosto, para o que ela iluminava; por conseguinte, meu rosto (...) não era ele próprio iluminado.”¹⁹ Nessa época, Agostinho acreditava que Deus era corpo extenso e luminoso, do qual ele mesmo fazia parte. Seria desejável que, em vez de apenas dizer que estavam em erro, Agostinho revelasse em detalhes os princípios que os maniqueus defendiam.

É interessante que tenham sido científicas as primeiras razões que fizeram santo Agostinho rejeitar os maniqueus. Ele recordava — assim nos diz²⁰ — o que aprendera sobre astronomia nos escritos dos melhores astrônomos: “Então comparava-os com a doutrina de Manes, que sobre todas essas coisas escreveu muitos disparates; não descobri,

porém, em parte alguma, explicação que me satisfizesse dos solstícios e equinócios, dos eclipses do Sol e da Lua, bem como de muitas outras coisas do gênero que havia lido nos livros de sabedoria. Ordenavam-me, todavia, que cresse, ainda que nenhuma explicação me dessem a respeito daquelas doutrinas que os números e o testemunho de meus olhos haviam averiguado; antes, era tudo bem diferente.” Agostinho tem o cuidado de assinalar que erros científicos não constituem necessariamente erros de fé; isso só acontece quando articulados com ar de autoridade, como se vindos de inspiração divina. Imaginamos o que ele diria se estivesse vivo na época de Galileu.

Na esperança de dar fim às suas dúvidas, um bispo maniqueu de nome Fausto, famoso por ser o membro mais sábio da seita, veio a seu encontro. “Logo descobri”, contudo, “tratar-se de homem que ignorava por completo as artes liberais, exceção feita à gramática, o qual conhecia de maneira vulgar. Como havia lido, porém, algumas orações de Túlio, um ou outro livro de Sêneca, certas obras de poetas e alguns volumes de sua seita, redigidos em latim mais elegante, e como também exercitava diariamente o seu falar, adquirira alguma eloquência, que se provou muito agradável e sedutora, já que estava sob seu controle e possuía uma certa graça natural”.²¹

Agostinho percebeu que Fausto era completamente incapaz de solucionar suas dificuldades astronômicas. Os livros dos maniqueus, diz, estão repletos de “longuíssimas fábulas acerca do céu e das estrelas, do Sol e da Lua”, e tais fábulas não estão de acordo com o que descobriram os astrônomos; no entanto, quando indagou Fausto sobre essas questões, seu interlocutor confessou com toda a franqueza sua ignorância. “Por essa razão, pareceu-me ainda mais simpático. Com efeito, a modéstia de um espírito franco é ainda mais encantadora do que o conhecimento daquilo que eu desejava; e em todas as questões mais difíceis e sutis, encontrei-o sempre igual.”²²

Esse sentimento é surpreendentemente liberal; não se esperava algo assim à época. Tampouco está de pleno acordo com a atitude posterior de santo Agostinho com relação aos hereges.

Nesse período, ele decidiu instalar-se em Roma — mas não porque a renda dos professores era, lá, superior à de Cartago, e sim porque ouvira que as aulas decorriam mais ordenadamente. Em Cartago, as desordens perpetradas pelos alunos eram tão grandes que lecionar se tornava quase impossível. No entanto, embora houvesse menos desordem, em Roma os alunos se esquivavam fraudulentamente dos pagamentos.

Quando em Roma, Agostinho ainda estava vinculado aos maniqueus, mas tinha menos certeza de sua retidão. Ele começou a achar que os acadêmicos estavam certos quando afirmavam que os homens deveriam duvidar de tudo.²³ Porém, ainda concordava com os maniqueus quando estes diziam “que não somos nós que pecamos, mas que outra natureza (qual seja, desconheço) peca em nós”, e que o Mal era uma espécie de substância. Isso só deixa claro que, tanto antes quanto depois de sua conversão, a questão do pecado inquietou-o.

Após cerca de um ano em Roma, ele foi enviado pelo prefeito Símaco a Milão, para onde havia sido solicitado um professor de retórica. Ali, descobriu Ambrósio, “conhecido em todo o mundo como um dos melhores”. Passou a amá-lo por sua bondade e a preferir a doutrina católica à dos maniqueus, mas durante certo tempo reprimiu-o o ceticismo que assimilara dos acadêmicos, “a cujos cuidados, porém, eu recusava veementemente o langor de minha alma, uma vez que ignoravam o salutar nome de Cristo”.²⁴

Em Milão, juntou-se a ele sua mãe, que exerceu poderosa influência ao acelerar os passos finais de sua conversão. Era católica muito fervorosa, e Agostinho sempre escreve sobre ela em tom de reverência. Sua figura se fez ainda mais importante nessa época porque Ambrósio andava ocupado demais para ir ter com Agostinho em particular.

Há um interessantíssimo capítulo²⁵ no qual Agostinho compara a filosofia platônica à doutrina cristã. Diz ele que o Senhor colocara em suas mãos, àquela época, “certos livros dos platônicos traduzidos do grego para o latim. Neles li, se não com estas palavras, certamente com o mesmo sentido e fundamentado em muitas e diversas razões, que ‘no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e Deus era o Verbo.

Este estava desde o princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi feito. O que foi feito é vida nele, e a vida era luz dos homens, e a luz resplandece nas trevas, mas as trevas não a compreenderam'. Também li que a alma do homem, embora 'dê testemunho da luz, não é ela mesma a luz', e sim o Verbo, Deus; é Ele a 'luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo'. Li ainda que 'neste mundo estava', que 'o mundo foi por Ele feito', mas o 'mundo não o reconheceu'. No entanto, que 'veio aos Seus e os Seus não o receberam' e que 'a todos quantos o receberam lhes deu o poder de se tornarem filhos de Deus, crendo em seu nome', isso não li". Agostinho não leu também que "o Verbo se fez carne e habitou entre nós"; nem que "Ele se humilhou a si mesmo, fazendo-se obediente até a morte, e morte de cruz"; e tampouco que, "ao nome de Jesus, todo joelho se dobre".

Em linhas gerais, ele encontrou nos platônicos a doutrina metafísica do *Logos*, mas não a doutrina da Encarnação e a consequente doutrina da salvação humana. Algo não muito distinto dessas doutrinas existira no orfismo e nas outras religiões de mistério, mas isso santo Agostinho parece ter ignorado. De todo modo, nenhuma delas tivera relação com um acontecimento histórico comparativamente recente, como foi o caso do cristianismo.

Em oposição aos maniqueus, que eram dualistas, Agostinho passou a acreditar que o mal não se origina de substância alguma, e sim da perversão da vontade.

Ele encontrou especial consolo nos escritos de são Paulo.²⁶

Por fim, depois de conflitos interiores ardorosos, Agostinho se converteu (386), abandonando o professorado, sua concubina e sua noiva. Após um breve período em retiro e meditação, foi batizado por santo Ambrósio. Sua mãe regozijou-se, mas faleceu logo em seguida. Em 388, ele retornou para a África, onde permaneceu pelo resto de sua vida, ocupando-se inteiramente de seus deveres episcopais e de controversos escritos contra várias heresias — a donatista, a maniqueia e a pelagiana.

Notas

¹ Essa tese parece antecipar a visão de mundo do feudalismo.

² Epístola XVII.

³ Ibid. XX.

⁴ Essa alusão aos livros de Samuel dá início a uma linha de argumentação bíblica contra os reis que perdurou em toda a Idade Média, chegando até mesmo ao conflito entre os puritanos e os Stuarts. Figura, por exemplo, em Milton.

⁵ Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. VI, p. 17.

⁶ Ibid., p. 212.

⁷ Ibid., p. 30.

⁸ Essa hostilidade para com a literatura pagã persistiu na Igreja até o século XI, exceção feita à Irlanda, onde os deuses do Olimpo jamais foram cultuados e, portanto, não faziam recear a Igreja.

⁹ Carta LX.

¹⁰ Carta CXXVIII.

¹¹ Confissões, Livro II, cap. IV.

¹² Devo excetuar Mahatma Gandhi, cuja autobiografia contém trechos muito semelhantes à passagem acima.

¹³ Confissões, Livro II, cap. II.

¹⁴ Ibid., Livro III, cap. I.

¹⁵ Ibid., Livro IV, cap. II.

¹⁶ Ibid., Livro VI, cap. XV.

¹⁷ Ibid., Livro VIII, cap. VII.

¹⁸ Ibid., Livro IV, cap. III.

¹⁹ Ibid., Livro IV, cap. XVI.

²⁰ Ibid., Livro V, cap. III.

²¹ Ibid., Livro V, cap. VI.

²² Ibid., Livro II, cap. VII.

²³ Ibid., Livro V, cap. X.

²⁴ Ibid., Livro V, cap. XIV.

²⁵ Ibid., Livro VII, cap. IX.

²⁶ Ibid., Livro VII, cap. XXI.

A filosofia e a teologia de santo Agostinho

Santo Agostinho foi autor assaz copioso, de modo especial no que diz respeito a temas teológicos. Alguns de seus escritos polêmicos foram tópicos e perderam o interesse após seu triunfo; outros, porém, em particular os que tocam os pelagianos, conservaram sua influência praticamente até os tempos de hoje. Não almejo tratar suas obras à exaustão, mas apenas examinar o que me parece tanto intrínseca quanto historicamente importante. O que abordarei:

Primeiro, sua filosofia pura, de modo particular sua teoria do tempo.

Segundo, a filosofia da história tal qual desenvolvida em *A Cidade de Deus*.

Terceiro, a filosofia da salvação tal qual elaborada em oposição aos pelagianos.

I. FILOSOFIA PURA

Na maior parte do tempo, santo Agostinho não se ocupa da filosofia pura; quando o faz, no entanto, demonstra grande habilidade. Ele é o primeiro de uma longa série de homens cujas visões puramente especulativas foram influenciadas pela necessidade de adaptar-se às Escrituras. Não é possível dizer o mesmo dos filósofos cristãos anteriores — de Orígenes, por exemplo: neste, o cristianismo e o platonismo se encontram lado a lado e não se interpenetram. Em santo Agostinho, por sua vez, o pensamento original no âmbito da filosofia

pura é estimulado pelo fato de o platonismo não estar, em determinados aspectos, em harmonia com o Gênesis.

A melhor obra puramente filosófica de santo Agostinho é o livro décimo primeiro das *Confissões*. As edições populares da obra têm fim com o Livro X, partindo do princípio de que aquilo que se segue não é interessante. No caso, é desinteressante porque se trata de boa filosofia, e não de biografia. O Livro XI se debruça sobre o seguinte problema: tendo ocorrido a Criação do modo como afirmam tanto o primeiro capítulo do Gênesis quanto Agostinho em sua oposição aos maniqueus, ela deveria ter se dado o mais cedo possível. Ele então imagina os argumentos de um objetante.

Para que sua resposta seja compreendida, o que primeiro devemos entender é que a criação a partir do nada, tal qual apregoada no Antigo Testamento, era uma ideia completamente alheia à filosofia grega. Quando fala da criação, Platão concebe uma matéria primitiva a que Deus dá forma, e o mesmo se aplica a Aristóteles. O Deus deles é um artífice ou arquiteto, e não um Criador. A substância é tida como coisa eterna e incriada; apenas a forma se deve à vontade de Deus. Contra essa visão, santo Agostinho afirma, como todo cristão ortodoxo deve fazer, que o mundo não foi criado a partir de certa matéria, e sim a partir do nada. Deus criou a substância, e não apenas sua ordem e disposição.

A visão grega, segundo a qual a criação desde o nada é impossível, retornou de tempos em tempos durante a era cristã e culminou no panteísmo, para o qual Deus e o mundo não são distintos e tudo o que aqui há é parte de Deus. Essa visão foi desenvolvida em sua plenitude por Spinoza, mas a ela quase todos os místicos se sentem atraídos. Desse modo, ocorreu de, ao longo de todos os séculos cristãos, os místicos encontrarem dificuldades para permanecer na ortodoxia, uma vez que lhes é difícil acreditar que o mundo se encontra fora de Deus. Agostinho, entretanto, não vê obstáculo algum nesse ponto; o Gênesis é claro, e isso lhe basta. Sua visão sobre o tema é crucial para sua teoria do tempo.

Por que o mundo não foi criado mais cedo? Porque o “mais cedo” não existe. O tempo foi criado quando da criação do mundo. Deus é eterno no sentido de ser atemporal; nele não há antes nem depois, mas apenas um presente eterno. A eternidade de Deus está isenta da relação temporal; todo o tempo se Lhe faz presente de uma vez só. Ele não *precedeu* Sua criação do tempo porque, para tanto, deveria encontrar-se no tempo, quando na verdade vive eternamente fora do fluxo temporal. Isso leva santo Agostinho a uma teoria relativista que é bastante admirável.

“O que é, então, o tempo?”, indaga. “Se ninguém me pergunta, eu sei; se desejo explicá-lo a quem questiona, eis que o desconheço.” Inúmeras dificuldades o desconcertam. Apenas o presente, diz ele, de fato é, e não o passado ou o futuro; o presente, ademais, é tão somente um momento, e o tempo só pode ser medido enquanto passa. Não obstante, tanto o passado quanto o futuro existem verdadeiramente, e assim parecem restar-nos apenas contradições. A única forma como Agostinho consegue evitá-las é dizendo que o passado e o futuro só podem ser concebidos como presente: o “passado” deve ser identificado com a memória, e o “futuro”, com a expectativa, e tanto a memória quanto a expectativa são realidades do agora. Afirma ele a existência de três tempos: “um presente das coisas passadas, um presente das coisas presentes e um presente das coisas futuras.” “O presente do passado é a memória; o presente do presente, a visão; e o presente do futuro, a expectativa.”¹ Dizer que existem três tempos — o passado, o presente e o futuro — é um modo vago de se expressar.

Agostinho percebe que não solucionara todas as dificuldades com essa teoria. “Anseia minha alma por conhecer esse enredadíssimo enigma”, diz ele, que então reza para que Deus o ilumine, e garante-Lhe que seu interesse pelo problema não vem de vã curiosidade. “Confesso-Te, Senhor, que desconheço ainda o que seja o tempo.” Todavia, o ponto capital da solução que Agostinho sugere jaz na subjetividade do tempo: o tempo se encontra no espírito humano, que espera, atenta e recorda.²

Segue-se que não pode haver tempo sem um ser criado³ e que falar do tempo anterior à Criação não tem sentido.

Eu mesmo não concordo com essa teoria na medida em que ela faz do tempo algo mental. Não há dúvidas, porém, de que se trata de teoria muito capaz e de que deve ser seriamente examinada. Irei além e direi que ela representa um grande avanço com relação a qualquer outra que encontramos sobre o tema na filosofia grega. Sua exposição é melhor e mais clara do que aquela da teoria subjetiva do tempo que Kant defendeu e que, desde então, tem sido amplamente aceita pelos filósofos.

A teoria de que o tempo é apenas um aspecto de nosso pensamento é uma das formas mais radicais daquele subjetivismo que, como vimos, crescera pouco a pouco desde a época de Protágoras e Sócrates. Seu aspecto emocional está na obsessão pelo pecado, que é posterior a seus aspectos intelectuais. Santo Agostinho ostenta ambos os tipos de subjetivismo. A postura subjetivista levou-o a antecipar não somente a teoria kantiana do tempo, mas também o *cogito* de Descartes. Em seus *Solilóquios*, ele diz: “Tu, que desejas conhecer-te, sabes que existes? Sei. De onde o sabes? Desconheço. És ser simples ou composto? Não sei. Sabes que te moves? Não sei. Sabes que pensas? Sei.” Eis aí, ademais, não apenas o *cogito* de Descartes, mas também sua resposta ao *ambulo ergo sum* de Gassendi. Como filósofo, portanto, Agostinho merece lugar de destaque.

II. A CIDADE DE DEUS

Quando, em 410, Roma foi saqueada pelos godos, os pagãos naturalmente atribuíram o desastre ao abandono dos deuses antigos. Enquanto Júpiter foi cultuado, diziam, Roma continuou poderosa; agora que os imperadores lhe deram as costas, ele não mais protege seus romanos. Esse raciocínio exigia uma resposta, e *A Cidade de Deus*, escrita

gradualmente entre 412 e 427, foi a resposta de santo Agostinho. No entanto, à medida que ia sendo desenvolvida, a obra alçou voos maiores e delineou um esquema cristão completo da história — passado, presente e futuro. O livro exerceu influência incomensurável ao longo de toda a Idade Média, em especial nos conflitos da Igreja com os príncipes seculares.

A exemplo de outros livros grandiosos, esse se imprime, na memória dos que o leram, como algo melhor do que parece ser quando de sua releitura. Contém muitas coisas que nos dias de hoje quase ninguém aceitaria, e sua tese central foi bastante obscurecida pelas excrescências de seu tempo. A ampla concepção, porém, de um contraste entre a Cidade deste mundo e a Cidade de Deus continuou a inspirar muitos, e mesmo hoje pode ser rearticulada em termos não teológicos.

Omitir os detalhes da obra ao descrevê-la e concentrar-se apenas em sua ideia central seria construir uma visão favorável indevida; por outro lado, ater-se aos detalhes é omitir o que há, nela, de melhor e mais importante. Esforçar-me-ei para evitar ambos os erros: oferecerei, primeiro, uma exposição dos detalhes; em seguida, passarei à ideia geral, tal qual se apresenta em seu desenvolvimento histórico.

O livro tem início com reflexões que remetem ao saque de Roma e que têm como objetivo demonstrar que coisas ainda piores haviam ocorrido em tempos pré-cristãos. Entre os pagãos que atribuem o desastre ao cristianismo, encontram-se muitos que, durante o saque, buscaram refúgio nas igrejas, respeitadas porque os godos eram cristãos. No saque de Troia, por sua vez, o templo de Juno não oferecera proteção nenhuma, e tampouco os deuses preservaram a cidade da ruína. Os romanos jamais pouparam os templos das cidades que conquistaram; nesse aspecto, o saque de Roma foi mais brando do que a maioria dos outros, e esse abrandamento se deveu ao cristianismo.

Os cristãos que haviam sofrido com o saque não tinham o direito de reclamar, e por várias razões. Godos iníquos podem ter prosperado às suas custas, mas sofrerão no mundo futuro: se todos os pecados fossem punidos na Terra, não haveria necessidade do Juízo Final. Caso fossem

virtuosos, tudo o que os cristãos suportassem seria para sua edificação, pois os santos, na perda do que é temporal, nada perdem de valor. Pouco importa se seus corpos não forem enterrados, dado que animais famintos não podem interferir na ressurreição do corpo.

Em seguida, chega a vez das virgens piedosas que foram violadas durante o ataque. Ao que parece, havia quem julgasse que tais damas tinham perdido, sem culpa própria, a coroa da virgindade. A essa visão o santo se opõe muito sensatamente. “Nada disso: a cupidez alheia não pode poluir-te.” A castidade é virtude do espírito e não pode ser perdida pelo estupro, mas apenas pela intenção de pecar, ainda que não levada a cabo. Sugere-se que Deus permitira tais violações porque as vítimas estiveram demasiadamente orgulhosas de sua continência. É mau cometer suicídio a fim de evitar o estupro; a isso segue-se uma longa discussão sobre Lucrécia, que não deveria ter se suicidado porque suicídio é sempre pecado.

Há uma ressalva quanto à isenção de culpa nas mulheres virtuosas que são violadas: elas não devem gostar do ato. Caso o façam, estão em pecado.

Então Agostinho chega à iniquidade dos deuses pagãos. Por exemplo: “Os jogos cênicos, espetáculos de torpezas e vaidades licenciosas, não foram instituídos em Roma pelos vícios dos homens, mas por ordem direta de vossos deuses.”⁴ Seria melhor cultuar um homem virtuoso, como Cipião, do que deuses tão imorais. Quanto ao saque de Roma, porém, ele não precisa desconcertar os cristãos, que possuem refúgio na “cidade de Deus peregrina”.

Neste mundo, as duas cidades — a terrena e a celeste — se misturam; no além, contudo, os predestinados e os réprobos serão separados. Nesta vida, não podemos saber quem, entre nossos aparentes inimigos, estará entre os eleitos.

A parte mais difícil da obra — assim o lemos — consistirá na refutação dos filósofos, com os melhores dos quais os cristãos estão de acordo acerca da maioria dos temas — acerca da imortalidade e da criação divina do mundo, por exemplo.⁵

Os filósofos não abandonaram o culto dos deuses pagãos, e suas instruções morais eram fracas em virtude da iniquidade dos deuses. Nada sugere que fossem meras fábulas; santo Agostinho acreditava que existiam, mas que se tratava de demônios. Agradava-lhes que histórias vulgares sobre si mesmos fossem contadas, dado que desejavam prejudicar os homens. Os feitos de Júpiter têm mais valor para a maioria dos pagãos do que as doutrinas de Platão ou as opiniões de Catão. “Platão, que numa cidade bem-organizada não deu lugar aos poetas, foi melhor que esses deuses, desejosos como eram de ser honrados com jogos cênicos.”⁶

Do rapto das sabinas em diante, Roma foi sempre iníqua. São muitos os capítulos dedicados à corrupção do imperialismo romano. Tampouco é verdade que Roma não sofrera antes de o Estado tornar-se cristão; desde os gauleses e das guerras civis, foram tantos os seus sofrimentos quanto os causados pelos godos — e ainda mais.

A astrologia não é apenas má, mas também falsa; disso dão prova as diferentes sinas dos gêmeos, cujo horóscopo é o mesmo.⁷ A concepção estoica de Destino (a qual tinha relação com a astrologia) é equivocada, uma vez que anjos e homens desfrutavam do livre-arbítrio. É bem verdade que Deus antevê nossos pecados, mas nós não pecamos *em virtude* de sua antevisão. É equívoco achar que a virtude traz infelicidade, mesmo se neste mundo: os imperadores cristãos, quando virtuosos, foram felizes a despeito de suas desventuras, e tanto Constantino quanto Teodósio foram contemplados pela fortuna; além disso, o reino judaico existira pelo mesmo tempo em que durou a adesão dos judeus à verdade da religião.

Encontramos uma exposição muito favorável de Platão, por Agostinho colocado acima de todos os outros filósofos, que deveriam dar-lhe lugar: “Cedam Tales, com sua água; Anaxímenes, com o ar; os estoicos, com seu fogo; Epicuro, com seus átomos.”⁸ Todos estes foram materialistas; Platão, não. Platão percebeu que Deus não era coisa corpórea, mas que todas as coisas derivam sua existência de Deus e de algo imutável. Também teve razão ao dizer que não está na percepção a

fonte da verdade. Os platônicos são os melhores no campo da lógica e da ética, e os que mais se aproximam do cristianismo. “Diz-se que Plotino, vivo há pouco, compreendeu Platão como ninguém mais.” Quanto a Aristóteles, foi inferior a Platão, mas muito superior ao restante. Ambos, porém, disseram que todos os deuses são bons e devem ser cultuados.

Contra os estoicos, que condenavam toda e qualquer paixão, santo Agostinho afirma que as paixões dos cristãos podem ser causa de virtude; a ira ou a piedade não devem ser condenadas por si só: antes, é preciso investigar sua causa.

Os platônicos estão certos sobre Deus e errados sobre os deuses. Também se equivocam ao não reconhecerem a Encarnação.

Há um exame longo dos anjos e demônios que se vincula ao exame dos neoplatônicos. Os anjos podem ser bons ou maus, enquanto os demônios são sempre maus. Para os anjos, o conhecimento das coisas temporais (embora exista) é vil. Santo Agostinho defende, com Platão, que o mundo sensível é inferior ao mundo eterno.

O Livro XI tem início com a exposição da natureza da Cidade de Deus. Trata-se da sociedade dos eleitos. O conhecimento de Deus só é obtido por meio de Cristo. Há coisas que podem ser descobertas pela razão (como nos filósofos), mas para todo conhecimento religioso ulterior devemos recorrer às Escrituras. Não nos cabe tentar entender o tempo e o espaço antes da criação do mundo: não havia tempo antes dela e não há espaço onde o mundo inexistia.

Tudo o que é bem-aventurado é eterno, mas nem tudo o que é eterno é bem-aventurado — o inferno e Satanás, por exemplo. Deus anteviu os pecados dos demônios, mas também sua utilidade no aprimoramento do universo como um todo, algo que se assemelha à antítese na retórica.

Orígenes se engana ao achar que as almas foram dadas aos corpos como punição. Se assim fosse, as almas más teriam corpos maus, quando, na verdade, os demônios, mesmo os piores, possuem corpos aéreos, os quais são melhores do que os nossos.

O mundo foi criado em seis dias porque seis é número perfeito (isto é, igual à soma de seus fatores).

Existem anjos bons e anjos maus, mas nem mesmo os anjos maus têm essência contrária a Deus. Os inimigos divinos não o são por natureza, mas, sim, por vontade. A vontade má não tem causa *eficiente*, mas apenas *deficiente*; não se trata de *efeito*, mas de *defeito*.

O mundo tem menos de seis mil anos de idade. Ao contrário do que apregoam alguns filósofos, a história não é cíclica: “Cristo morreu de *uma vez por todas* pelos nossos pecados.”⁹

Se não pecassem, nossos primeiros pais não teriam morrido; como o fizeram, porém, toda a posteridade também morreu. A ingestão da maçã trouxe não apenas a morte natural, mas também a morte eterna, isto é, a danação.

Porfírio se equivoca quando nega corpos aos santos no paraíso. Os santos terão corpos melhores do que o corpo que tivera Adão antes da queda; serão corpos espirituais, mas não espíritos; tampouco terão peso. Os homens desfrutarão de corpos masculinos, e as mulheres, de corpos femininos; os que morreram quando crianças ressurgirão em corpos adultos.

O pecado de Adão teria condenado toda a humanidade à morte eterna (isto é, à danação), mas a graça de Deus fez com que muitos dela se livrassem. O pecado veio da alma, não da carne. Tanto os platônicos quanto os maniqueus se enganam quando atribuem o pecado à natureza da carne, embora os platônicos não sejam tão maus como os maniqueus. A punição de toda a humanidade pelo pecado de Adão foi justa, dado que o homem, que poderia ter sido espiritual em seu corpo, tornou-se, em virtude do delito, carnal em espírito.¹⁰

Isso culmina num exame longo e minucioso do desejo sexual, ao qual estamos sujeitos como parte de nosso castigo pelo pecado de Adão. Esse exame é importantíssimo porque revela a psicologia do ascetismo, e devemos nos ocupar dele ainda que o santo confesse que o tema é imodesto. Sua teoria é formulada como a seguir.

Devemos reconhecer que a relação sexual, quando no matrimônio, não é pecaminosa, contanto que tenha como objetivo gerar filhos. Não obstante, mesmo no casamento o homem virtuoso desejará proceder

sem a lascívia. Mesmo no casamento, como bem demonstra o desejo de privacidade, as pessoas se envergonham da relação sexual, uma vez que “esse ato lícito da natureza vem acompanhado (desde nossos primeiros pais) de nossa vergonha penal”. Os cínicos julgavam possível a ausência de vergonha; Diógenes Laércio não teria nenhuma, desejando ser, em todas as coisas, tal qual um cão. Mesmo ele, porém, após uma só tentativa, abandonou na prática essa falta de vergonha radical. O que é vergonhoso na lascívia é sua independência da vontade. Antes da queda, Adão e Eva poderiam ter relações sexuais sem ela, muito embora não o tenham feito. Os artesãos, quando no cumprimento de seu ofício, movem as mãos sem lascívia; Adão, se permanecesse afastado da macieira, teria desempenhado o ato sexual de modo semelhante, sem as emoções que hoje ela exige. A exemplo do resto do corpo, os membros sexuais teriam obedecido à vontade. A necessidade da lascívia na relação sexual é castigo pelo pecado de Adão, e, não fosse ele, o sexo talvez estivesse dissociado do prazer. Omitindo certos detalhes fisiológicos que o tradutor deixou, muito adequadamente, na decente obscuridade do latim original, o que se expõe é a teoria sexual de santo Agostinho.

Claro está, a partir do que vimos, que aquilo que faz o ascético ser avesso ao sexo é sua independência da vontade. A virtude, afirma-se, exige que a vontade controle por completo o corpo, mas um tal controle não basta para tornar o ato sexual possível. Desse modo, o ato sexual parece inconsistente com a vida perfeitamente virtuosa.

Desde a Queda, o mundo se divide em duas cidades: uma reinará eternamente com Deus, e a outra padecerá do tormento eterno com Satanás. Caim pertence à cidade do Diabo; Abel, à de Deus. Este, pela graça e em virtude da predestinação, foi peregrino na Terra e cidadão do céu. Os patriarcas pertenceram à Cidade de Deus. O exame da morte de Matusalém leva santo Agostinho à controversa comparação da Septuaginta com a Vulgata. Os dados trazidos pela Septuaginta fazem concluir que Matusalém sobrevivera ao dilúvio por catorze anos, o que é impossível, dado que não estava na Arca. A Vulgata, que seguira os manuscritos hebraicos, fornece dados que revelam que sua morte se dera

no ano do dilúvio. Nesse ponto, santo Agostinho afirma que são Jerônimo e os manuscritos hebraicos devem estar certos. Alguns defendiam que os judeus haviam falsificado deliberadamente, por malícia, os manuscritos hebraicos, em oposição aos cristãos; essa hipótese ele rejeitou. Por outro lado, a Septuaginta deve ter contado com inspiração divina. Sua única conclusão diz que os copistas de Ptolomeu se equivocaram ao transcrevê-la. Ao tratar das traduções do Antigo Testamento, ele diz: “A Igreja recebeu aquela dos Setenta como se não houvesse mais nenhuma, e dela se servem os gregos cristãos, dos quais a maior parte ignora se há outra. A partir dessa versão dos Setenta, uma em latim foi produzida, a usada pelas igrejas latinas. Em nossos dias, Jerônimo, homem muito versado e grande linguista, traduziu as Escrituras diretamente do hebraico para o latim. Os judeus reconhecem que essa versão é muito fiel e afirmam que os Setenta se equivocaram em muitos pontos. Não obstante, as igrejas de Cristo julgam que à autoridade desses homens que o sumo sacerdote escolhera para tal obra não deve preceder a de nenhum outro.” Agostinho aceita a história do miraculoso acordo entre as setenta traduções independentes e acredita que tal concórdia é prova de que a Septuaginta possui inspiração divina. Os hebreus, porém, desfrutaram da mesma inspiração. Isso deixa em aberto a questão que diz respeito à autoridade da versão de Jerônimo. Talvez ele se alinhasse mais claramente a Jerônimo caso os dois não tivessem brigado a respeito das propensões oportunistas de são Pedro.¹¹

Agostinho sincroniza a história sagrada e a história profana. Lemos que Eneias chegara à Itália quando Abdão¹² era juiz em Israel e que a última perseguição se dará sob o Anticristo. Sua data, porém, é desconhecida.

Após um admirável capítulo contra a tortura judicial, santo Agostinho se põe a combater os novos acadêmicos, segundo os quais todas as coisas são duvidosas. “A Igreja de Cristo detesta essas dúvidas e as tem como loucura, possuindo, das coisas que compreende, ciência certíssima.” Devemos acreditar na verdade das Escrituras. Ele então explica que não há virtude verdadeira longe da verdadeira religião. A

virtude pagã “se prostitui a demônios obscenos e impuros”. O que num cristão seria virtude é, nos pagãos, vício. “As virtudes que [a alma] crê possuir e, assim, governar suas paixões, se não se referem a Deus, são antes vícios do que virtudes.” Os que não pertencem a essa sociedade (a Igreja) terão por destino a miséria eterna. “Quando no mundo se desencadeia esse conflito, ou vence a dor, e a morte nos priva de suas sensações, ou vence a natureza e suprime a dor. Na outra vida, porém, subsiste a dor para atormentar e a natureza para sentir a dor, e não falta nem uma nem a outra para que a pena dure para sempre.”

São duas as ressurreições: a da alma, quando de sua morte, e a do corpo, no Juízo Final. Após um exame das várias dificuldades acerca do milênio, bem como dos feitos subsequentes de Gogue e Magogue, ele chega a um texto em 2 Tessalonicenses II, 11, 12: “É por isso que Deus lhes manda o poder da sedução, para acreditarem na mentira e serem condenados, todos os que não creram na verdade, mas antes consentiram na injustiça.” Talvez haja quem julgue injusto que o Onipotente os engane e, então, puna-os por terem sido enganados; para santo Agostinho, porém, isso parece estar em ordem. “Os julgados serão seduzidos e os seduzidos, condenados. Os julgados serão seduzidos pelos juízos de Deus, ocultamente justos e justamente ocultos, os quais não cessaram jamais de julgar os homens desde o primeiro pecado.” Santo Agostinho afirma que Deus dividiu a humanidade entre eleitos e réprobos não em virtude de seus méritos ou deméritos, e sim de maneira arbitrária. Todos merecem a danação, e por isso os réprobos não têm por que queixar-se. À luz da passagem de são Paulo citada acima, tem-se a impressão de que eles são iníquos porque réprobos, e não o contrário.

Após a ressurreição do corpo, os corpos dos condenados queimarão eternamente sem se consumir. Nisso nada há de estranho: acontece com a salamandra e com o monte Etna. Os demônios, embora incorpóreos, podem ser queimados por fogo corpóreo. Os tormentos do inferno não purificam e não se abrandarão pela intercessão dos santos. Orígenes enganara-se ao achar que o inferno não é eterno. Os hereges e os católicos pecaminosos serão condenados.

O livro tem fim com a descrição da visão de Deus por parte dos santos no paraíso e da felicidade eterna da Cidade de Deus.

A partir do resumo que fizemos, a importância da obra talvez não se faça manifesta. Influente foi sua separação entre Igreja e Estado, segundo a qual, claro fica, o Estado só poderia ser parte da Cidade de Deus caso se submetesse à Igreja em todas as questões religiosas. Essa tem sido a doutrina da Igreja desde então. Ao longo de todo o medievo, do gradual crescimento do poder papal e do conflito entre papa e imperador, santo Agostinho forneceu à Igreja Ocidental a justificativa teórica de seu regime. Nos tempos lendários dos juízes e no período histórico que sucedeu o retorno do cativeiro babilônico, o Estado judaico fora teocrático; o Estado cristão deveria seguir o mesmo caminho. A fraqueza dos imperadores e da maioria dos monarcas do Ocidente medieval permitiu que a Igreja realizasse, em grande medida, o ideal da Cidade de Deus. No Oriente, onde o imperador era forte, esse desdobramento jamais teve lugar, e a Igreja permaneceu muito mais sujeita ao Estado do que no Ocidente.

A Reforma, que resgatou a doutrina salvífica de santo Agostinho, pôs de lado seu ensinamento teocrático e fez-se erastiana,¹³ graças sobretudo às exigências práticas da luta contra o catolicismo. O erastianismo protestante, porém, não foi nada enérgico, e a maioria dos religiosos protestantes ainda sofria a influência de santo Agostinho. Os anabatistas, os Homens da Quinta Monarquia e os quacres tomaram para si parte de sua doutrina, mas sem dar tanta ênfase à Igreja. Agostinho afirmara a predestinação e a necessidade do batismo para a salvação; ambas as doutrinas não se harmonizam muito bem, e os protestantes radicais acabaram por colocá-las de lado. Sua escatologia, porém, continuou agostiniana.

Pouco há, em *A Cidade de Deus*, que seja fundamentalmente original. Sua escatologia tem origem judaica e adentrou o cristianismo mediante, sobretudo, o Livro do Apocalipse. A doutrina da predestinação e da eleição é paulina, ainda que santo Agostinho lhe tenha dado desenvolvimento mais completo e lógico do que aquele que encontramos

nas Epístolas. A distinção entre história sagrada e história profana é articulada com clareza no Antigo Testamento. O que fez santo Agostinho foi unir todos esses elementos e relacioná-los à história de seu tempo, fazendo-o de tal modo que a queda do Império Ocidental, bem como o período de confusão subsequente, pudesse ser assimilada pelos cristãos sem que a fé fosse colocada à prova de maneira desnecessária e rigorosa.

O modelo judaico de história — composto de passado e futuro — exerce poderoso encanto sobre os oprimidos e desafortunados de todas as épocas. Santo Agostinho adaptou esse modelo ao cristianismo; Marx, ao socialismo. Para compreendermos Marx psicologicamente, devemos utilizar o seguinte dicionário:

Javé = materialismo dialético
Messias = Marx
Eleitos = proletariado
Igreja = Partido Comunista
Segunda Vinda = Revolução
Inferno = punição dos capitalistas
Milênio = a nação comunista

Os termos à esquerda dão substância emocional aos termos da direita, e é essa substância emocional, com a qual estão familiarizados todos os que receberam educação cristã ou judaica, que torna a escatologia de Marx crível. Um dicionário semelhante poderia ser redigido para os nazistas, mas suas concepções são mais veterotestamentárias e menos cristãs do que aquelas de Marx, ao passo que seu Messias é mais semelhante aos macabeus do que a Cristo.

III. A CONTROVÉRSIA PELAGIANA

Muito da parte mais influente da teologia agostiniana teve como objetivo combater a heresia pelagiana. Pelágio foi galês cujo nome real era Morgano, que significa “homem do mar” tal qual “Pelágio”, em grego. Foi homem douto e aprazivelmente eclesiástico, menos fanático do que muitos de seus contemporâneos. Acreditava no livre-arbítrio, questionava a doutrina do pecado original e achava que, quando agem virtuosamente, os homens o fazem graças a seu próprio esforço moral. Caso ajam retamente e sejam ortodoxos, terão o céu como recompensa de suas virtudes.

Embora pareçam hoje lugar-comum, essas visões causaram grande comoção à época e foram declaradas, sobretudo graças aos esforços de santo Agostinho, heréticas. Por um tempo, porém, desfrutaram de considerável sucesso. Agostinho teve de escrever ao patriarca de Jerusalém a fim de alertá-lo do capcioso heresiarca, que havia convencido muitos teólogos orientais a adotarem seus pontos de vista. Mesmo após sua condenação, outras pessoas, denominadas semipelagianas, defenderam formas mais brandas de sua doutrina. Muito tempo foi necessário para que o ensinamento mais puro do santo triunfasse por completo, de modo especial na França, onde a condenação derradeira da heresia semipelagiana se deu no Concílio de Orange, em 529.

Santo Agostinho ensinou que, antes da Queda, Adão desfrutara do livre-arbítrio e poderia ter se absterido do pecado. Uma vez, porém, que ele e Eva comeram a maçã, a corrupção penetrou-os e, por meio dos dois, toda a posteridade; por conseguinte, nenhum de seus descendentes pode abster-se, por si só, de pecar. Somente a graça de Deus permite que os homens sejam virtuosos. Como todos herdamos os pecados de Adão, todos merecemos a danação eterna. Todos os que morrem sem o batismo, incluindo os bebês, irão para o inferno e sofrerão tormentos sem fim. Não temos por que nos queixar disso, uma vez que somos todos iníquos. (Nas *Confissões*, o santo enumera os crimes de que fora culpado ainda no berço.) Mediante a graça que Deus livremente lhes dá, alguns dos que foram batizados são escolhidos para lograr o céu; são esses os eleitos. Eles não vão para o céu porque são bons: todos somos

inteiramente depravados, exceto na medida em que a graça de Deus, oferecida somente aos eleitos, permite-nos não sê-lo. Não é possível dizer por que alguns são salvos, e outros, condenados; isso cabe à opção imotivada de Deus. A danação revela a justiça divina; a salvação, Sua misericórdia. Ambas demonstram igualmente Sua bondade.

Os argumentos em favor dessa feroz doutrina — resgatada por Calvino e, desde então, não mais defendida pela Igreja Católica — são encontrados nos escritos de são Paulo, de modo particular na Epístola aos Romanos. Agostinho os trata como um advogado trata a lei: sua interpretação é hábil e traz à baila o sentido mais oculto do texto. Saímos convencidos, no final, não de que são Paulo acreditava no que Agostinho deduz, mas de que, tomando certos textos isoladamente, eles implicam aquilo mesmo que é declarado. Talvez pareça estranho que não tenha sido motivo de choque a condenação de bebês não batizados, mas antes fosse fato atribuído a um Deus bom. A convicção do pecado, porém, de tal maneira dominou-o que ele realmente acreditava que os recém-nascidos eram membros de Satanás. Grande parte do que há de mais feroz na Igreja do medievo remete a esse obscuro sentimento de culpa universal.

Há apenas uma dificuldade intelectual que realmente desconcerta santo Agostinho, e não se trata do fato de parecer desventura que o homem tenha sido criado, uma vez que a maioria dos seres humanos está predestinada ao tormento eterno. O que o desconcerta é que, se o pecado original é herança de Adão, como apregoa são Paulo, a alma deve ser propagada pelos pais tanto quanto o corpo, visto que é à alma que o pecado diz respeito. Agostinho encontra dificuldades nessa doutrina, mas afirma que, se a Escritura nada diz sobre o tema, não pode ser necessário à salvação encontrar a postura certa sobre ele. Desse modo, a questão fica em aberto.

É estranho que os últimos homens a se destacarem intelectualmente antes da Idade das Trevas não tenham se interessado em salvar a civilização, em expulsar os bárbaros ou em retificar abusos administrativos, mas antes em pregar os méritos da virgindade e a

danação de bebês não batizados. Uma vez que foram essas as preocupações que a Igreja legou aos bárbaros conversos, não surpreende que o período subsequente tenha superado quase todas as demais épocas plenamente históricas em crueldade e superstição.

Notas

¹ Ibid., Livro XI, cap. XX.

² Ibid., cap. XXVIII.

³ Ibid., cap. XXX.

⁴ A Cidade de Deus, I, 32.

⁵ Ibid., I, 36.

⁶ Ibid., II, 14.

⁷ Esse argumento não é original; antes, deriva do céptico acadêmico Carnéades. Cf. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, p. 166.

⁸ A Cidade de Deus, VIII, 5.

⁹ Romanos VI, 10; Hebreus VII, 27.

¹⁰ A Cidade de Deus, XIV, 15.

¹¹ Gálatas II, 11-14.

¹² De Abdão sabemos tão somente que teve quarenta filhos e trinta sobrinhos, e que todos os setenta montavam jumentos (Juízes XII, 14).

¹³ Erastianismo é a doutrina que diz que a Igreja deve submeter-se ao Estado.

O século V foi o século da invasão bárbara e da queda do Império Ocidental. Após a morte de Agostinho, em 430, pouca filosofia foi feita; o período foi de ação destrutiva, mas determinou em grande medida os caminhos que a Europa iria tomar. Foi nesse século que os ingleses invadiram a Bretanha e a transformaram em Inglaterra; foi também quando a invasão dos francos fez a Gália tornar-se França, e quando os vândalos invadiram a Espanha, dando seu nome à Andaluzia. Em meados do século, são Patrício converteu os irlandeses ao cristianismo. Em todo o mundo ocidental, reinos germânicos rudes substituíram a burocracia centralizada do Império. A posta imperial deixou de existir, as grandes estradas caíram em decadência, a guerra deu fim ao comércio em larga escala e, tanto no plano político quanto no plano econômico, a vida mais uma vez tornou-se local. A autoridade central só foi conservada na Igreja, e ainda assim com grande dificuldade.

Das tribos germânicas que invadiram o Império no século V, a mais importante foi a dos godos. Estes foram empurrados para o oeste pelos hunos, que os atacaram desde o Oriente. De início, tentaram conquistar o Império Oriental, mas saíram derrotados; então, voltaram-se para a Itália. Desde Diocleciano, foram empregados como mercenários romanos, o que lhes ensinara mais sobre a arte da guerra do que poderiam descobrir por si sós. Alarico, rei dos godos, saqueou Roma em 410, mas morreu no mesmo ano. Odoacro, soberano dos ostrogodos, deu fim ao Império Ocidental em 476 e reinou até 493, quando foi traiçoeiramente assassinado por outro ostrogodo: Teodorico, que até 526

foi rei da Itália. De Teodorico terei mais o que dizer em breve, dado que foi importante tanto no plano histórico quanto no plano da lenda: na Canção dos Nibelungos, surge como “Dietrich von Bern” (“Bern” sendo, no caso, Verona).

Nesse ínterim, os vândalos se instalaram na África; os visigodos, no sul da França; e os francos, no norte.

No meio da invasão germânica teve lugar a incursão dos hunos sob a liderança de Átila. Os hunos tinham origem mongol, mas com frequência se puseram ao lado dos godos. Em 451, porém, momento crucial em que invadiram a Gália, ambos já haviam entrado em conflito; unidos, godos e romanos derrotaram os hunos em Châlons. Átila então se voltou contra a Itália e cogitou marchar Roma adentro, mas o papa Leão dissuadiu-o, assinalando que Alarico morrera após saquear a cidade. Tal autodomínio, contudo, de nada lhe serviu, pois veio ele a falecer no ano seguinte. Após sua morte, o poder dos hunos decresceu.

Durante esse período de confusão, a Igreja se viu atormentada por uma complicada controvérsia referente à Encarnação. Dois eclesiásticos protagonizaram os debates: Cirilo e Nestório. Mais ou menos por acidente, aquele foi declarado santo, e este, herege. São Cirilo foi patriarca de Alexandria desde 412 até sua morte, em 444; Nestório, por sua vez, foi patriarca de Constantinopla. O problema em questão dizia respeito à relação entre a divindade e a humanidade de Cristo. Porventura havia duas Pessoas, uma humana e outra divina? Tal era a visão defendida por Nestório. Ou haveria somente uma natureza? Ou duas naturezas em uma só pessoa — uma humana e uma divina? Essas perguntas suscitaram, no século V, um grau quase inacreditável de paixão e fúria. “Uma discórdia secreta e incurável travaram aqueles que temiam confundir e aqueles que receavam apartar a divindade e a humanidade de Cristo.”¹

São Cirilo, o defensor da unidade, foi homem de zelo fanático. Utilizou sua posição como patriarca para instigar massacres contra a enorme colônia judaica de Alexandria. A principal causa de sua reputação é o linchamento de Hipátia, senhora de destaque que, em

tempos de fanatismo, aderira à filosofia neoplatônica e dedicara seus talentos à matemática. Ela foi “arrancada de sua carruagem, despida, arrastada até a igreja e impiedosamente chacinada pelas mãos de Pedro, o Leitor, e de uma tropa de fanáticos selvagens e cruéis: sua carne foi descolada dos ossos com ostras afiadíssimas; seus membros trêmulos, entregues às chamas. O progresso justo da investigação e do castigo foi interrompido graças a presentes oportunos”.² Depois disso, Alexandria deixou de ser importunada por filósofos.

Afligiu são Cirilo descobrir que Constantinopla estava sendo desvirtuada pelo ensinamento de seu patriarca Nestório, para quem havia em Cristo duas Pessoas, uma humana e uma divina. Por conseguinte, Nestório se opôs à nova prática de denominar a Virgem “Mãe de Deus”: ela, dizia, fora tão somente a mãe da Pessoa humana, ao passo que a Pessoa divina, aquela que era Deus, não possuía mãe nenhuma. Sobre essa questão a Igreja se viu dividida: *grosso modo*, os bispos ao leste de Suez favoreciam Nestório, enquanto os outros a oeste tomavam partido de são Cirilo. Um concílio se reuniu em Éfeso, no ano 431, a fim de solucionar a questão. Os bispos ocidentais, que chegaram primeiro, trancaram as portas para evitar os atrasados e decidiram, afobadamente, em favor de são Cirilo, que ali presidia. “Esse tumulto episcopal, à distância de treze séculos, assume o venerável aspecto do terceiro concílio ecumênico.”³

Como resultado do concílio, Nestório foi declarado herege. Não desistiu, porém, e fundou a seita nestoriana, dona de um grande número de seguidores na Síria e em todo o Oriente. Alguns séculos depois, o nestorianismo ainda mostrava-se tão forte na China que parecia candidato a tornar-se religião oficial. No século XVI, nestorianos foram encontrados na Índia pelos missionários espanhóis e portugueses. A perseguição ao nestorianismo por parte do governo católico de Constantinopla fomentou um descontentamento que ajudou os maometanos na conquista da Síria.

A língua de Nestório, que por sua eloquência seduzira tantos, foi comida por vermes — ao menos é o que nos garantem.

Éfeso aprendera a substituir Ártemis pela Virgem, mas ainda ostentava o mesmo zelo descomedido pela deusa que ostentara na época de São Paulo. Dizia-se que a Virgem fora enterrada lá. Em 449, após a morte de São Cirilo, um sínodo em Éfeso tentou levar seu triunfo além e, assim, resvalou na heresia contrária à de Nestório: a monofisita, segundo a qual Cristo possui uma só natureza. Se ainda fosse vivo, São Cirilo certamente a teria defendido e se tornado herege. O imperador deu apoio ao sínodo, mas não o papa. Por fim, no ano da batalha de Châlons, o papa Leão, o mesmo que dissuadira Átila de atacar Roma, convocou um concílio ecumênico para 451, na Calcedônia; nele, os monofisitas foram condenados, e a doutrina ortodoxa da Encarnação enfim estabelecida. O Concílio de Éfeso definira que há apenas uma *Pessoa* de Cristo; o de Calcedônia, que Ele existe em duas *naturezas*, uma humana e uma divina. A influência do papa nessa decisão foi crucial.

A exemplo dos nestorianos, os monofisitas negaram submissão. O Egito quase todo adotou sua heresia, que se difundiu do Nilo até a Abissínia. A heresia dos abissínios foi um dos subterfúgios que Mussolini utilizou para conquistá-los. Como a heresia contrária da Síria, a heresia do Egito facilitou a conquista árabe.

Durante o século VI, foram quatro os homens de grande importância para a história da cultura: Boécio, Justiniano, Bento e Gregório Magno. Serão eles o principal tema do restante deste capítulo e do capítulo seguinte.

A conquista gótica da Itália não deu fim à civilização romana. Sob Teodorico, rei da Itália e dos godos, a administração civil foi inteiramente romana. A Itália gozou (quase até o fim) de paz e tolerância religiosa; seu rei era sábio e vigoroso. Ele nomeou cônsules, preservou o direito romano e conservou o Senado: quando em Roma, sua primeira visita era à cúria.

Embora ariano, Teodorico teve boa relação com a Igreja até seus anos derradeiros. Em 523, o imperador Justino proscreeu o arianismo, o que deixou Teodorico irritado. Ele tinha razões para temer, uma vez que a Itália era católica e, por afinidade teológica, via-se levada a tomar partido

do imperador. Com razão ou não, ele acreditou na existência de uma conspiração em que estariam envolvidos homens de seu próprio governo. Isso o fez prender e executar o senador Boécio, ministro seu que escreveu as *Consolações da filosofia* quando na prisão.

Boécio é figura singular. Foi lido e admirado ao longo de toda a Idade Média, sendo sempre considerado cristão devoto e por todos tratado quase como se fora um dos Pais. Não obstante, as *Consolações da filosofia*, escritas em 524, enquanto aguardava sua execução, é obra puramente platônica; não prova que não foi cristão, mas revela que a filosofia pagã lhe influenciara muito mais do que a teologia do cristianismo. Alguns trabalhos teológicos que lhe são atribuídos, de modo particular um sobre a Trindade, são considerados espúrios por muitas autoridades; todavia, é provável que tenham sido eles os responsáveis por permitir que o medievo o tratasse como ortodoxo e assimilasse, dele, um platonismo que de outro modo seria visto com desconfiança.

A obra alterna verso e prosa: Boécio, falando em seu próprio nome, se expressa em prosa, enquanto a filosofia responde em verso. Há certa semelhança com Dante, que sem dúvida foi por ele influenciado na *Vita nuova*.

As *Consolações*, por Gibbon justamente denominadas “volume de ouro”, têm início com a declaração de que Sócrates, Platão e Aristóteles são os verdadeiros filósofos; estoicos, epicuristas e outros são usurpadores que a massa profana confundira com amigos da filosofia. Boécio diz ter obedecido à ordem pitagórica (e não *cristã*) de “seguir Deus”. A felicidade, que equivale à bem-aventurança, está no bem, e não no prazer. A amizade é “o que há de mais sagrado”. Muito de sua moral está de acordo com a doutrina estoica — fora, de fato, retirado de Sêneca. Há um resumo em verso do início do *Timeu*. A isso segue-se um longo trecho de metafísica puramente platônica. A imperfeição, vemos, é uma falta, o que subentende a existência de um modelo perfeito. Boécio adota a teoria privativa do mal. Em seguida, passa a um panteísmo que deveria ter chocado os cristãos, mas que por algum motivo não o fez. A bem-aventurança e Deus, diz ele, constituem os principais bens, e por

essa razão são idênticos. “Os homens se tornam felizes quando obtêm a divindade.” “Os que obtêm a divindade se tornam deuses. Por conseguinte, todo aquele que é feliz é um deus, mas só um Deus existe por natureza; muitos, entretanto, podem existir por participação.” “Com justiça, considera-se bondade a soma, origem e causa de tudo o que é almejado.” “A substância de Deus consiste tão somente no bem.” Pode Deus fazer o mal? Não. Desse modo, o mal não é nada, dado que Deus pode fazer tudo. Os virtuosos são sempre poderosos; os maus, sempre fracos; ambos desejam o bem, mas somente o virtuoso o alcança. Os iníquos sofrem maior infortúnio escapando do castigo do que sofrendo-o. “Nos sábios não há lugar para o ódio.”

O tom do livro se assemelha mais ao de Platão do que ao de Plotino. Não há traços da superstição ou da morbidez que caracterizam a época, bem como nenhum vestígio da obsessão pelo pecado e nenhuma busca pelo inalcançável. A serenidade filosófica é perfeita — e de tal modo que, se redigida na prosperidade, a obra talvez fosse considerada presunçosa. Tal qual foi escrita — na prisão, sob pena de morte —, é tão admirável quanto os últimos momentos do Sócrates platônico.

Nada há de semelhante até depois de Newton. Reproduzirei *in extenso* um dos poemas da obra,⁴ cuja filosofia pouco difere do *Ensaio sobre o homem* de Pope.

Se queres discernir as leis Daquele que troa No céu, graças a um espírito puro e perspicaz,
Contempla os mais altos cimos celestes.
Ali, em virtude do justo pacto do universo, Os astros preservam uma antiga paz.
Não, o Sol avivado por suas flamas avermelhadas Não bloqueia o eixo enregelado de Febe;
Não, a Ursa, que dobra seu rápido curso
No polo extremo do universo,
Nunca, quando os astros se banham nas águas Do poente onde ela os vê se purificarem,
Deseja submergir suas flamas no Oceano.
Vésper anuncia as sombras da noite,
E o benfazejo dia retorna com Lúcifer.
O curso dos astros é eternamente reconduzido Por uma harmonia recíproca; e banidas estão
As discórdias e as guerras das regiões estreladas.
A concórdia harmoniza os elementos

De maneira equilibrada: a umidade
Agressiva deixa passagem à secura;
O frio conclui um pacto com as flamas,
O ligeiro fogo se alça às alturas
E a terra se abaixa devido ao seu próprio peso.
É por essas razões que, na morna primavera, A estação coberta de flores exala mil perfumes,
O tórrido verão deixa sedenta a Ceres,
Mas logo vem o outono, carregado de frutas, E a chuva cai e impregna o inverno.
Tudo o que respira e tem vida sobre esta terra Esse equilíbrio nutre e produz.
Mas ele também traz tudo o que nasce
Para ser precipitado a um fim inelutável.
Entrementes, assenta-se sobre seu trono supremo o Criador: É ele quem traz as rédeas do
comando do mundo; Rei e Senhor, fonte e origem,
Lei e sapiência daquilo que é justo
E daquilo a que foi dado forma e movimento, Ele tudo reúne e canaliza os erros.
Pois, se ele não restabelecesse as boas trajetórias, E não forçasse os astros a manterem sua
órbita, Tudo o que agora obedece a uma ordem estável, Separando-se de sua fonte,
fatalmente se desintegraria.
Ele é a harmonia da qual participam todas as coisas Que aspiram a ser levadas ao seu fim: o
bem.
Pois elas não poderiam subsistir de outra forma Senão dando em troca amor por amor
E voltando à causa primeira que lhes deu o ser.

Boécio permaneceu amigo de Teodorico até o fim. Seu pai foi cônsul, ele foi cônsul e seus dois filhos foram cônsules. Símaco, seu sogro (provavelmente neto daquele que se opusera a Ambrósio na controvérsia da estátua da Vitória), era homem importante na corte do rei gótico. Teodorico empregou Boécio para reformar a moeda e para impressionar, com aparelhos como relógios de sol e clepsidras, reis bárbaros menos sofisticados. Talvez a liberdade que demonstrava com relação às superstições não fosse tão excepcional nas famílias aristocráticas romanas, mas sua combinação com um grande saber e com o zelo pelo bem comum era única à época. Não me vem à memória nenhum homem, na Europa, igualmente livre da superstição e do fanatismo nos dois séculos que o antecederam e nos dez que se seguiram. Tampouco seus méritos são apenas negativos: seu modo de investigar é nobre,

desinteressado e sublime. Boécio seria homem notável em qualquer época; naquela em que viveu, é extremamente impressionante.

A reputação medieval de Boécio se deveu, em parte, ao fato de o tomarem como mártir da perseguição ariana — visão que teve início cerca de duzentos ou trezentos anos após a sua morte. Em Pávia, foi *considerado* santo, mas não chegou a ser canonizado de fato. Embora Cirilo fosse santo, Boécio não foi.

Dois anos após a execução de Boécio, morreu Teodorico. No ano seguinte, Justiniano tornou-se o imperador. Ele reinou até 565, tempo em que fez muito mal e algum bem. Notabilizou-se sobretudo por seu *Digesto*, é claro, mas não me debruçarei sobre o tema porque é da alçada dos advogados. Justiniano foi homem de profunda piedade, do que deu mostras ao fechar, dois anos após sua acessão, as escolas de filosofia em Atenas, onde o paganismo ainda reinava. Os filósofos desalojados rumaram para a Pérsia, onde foram acolhidos de bom grado pelo rei; não obstante, ficaram chocados — mais, diz Gibbon, do que convinha aos filósofos — pelas práticas poligâmicas e incestuosas dos persas e então voltaram para casa, caindo no anonimato. Três anos após essa proeza (532), Justiniano dedicou-se a outra, agora mais louvável: a construção da Santa Sofia. Jamais estive lá, mas pude ver os belos mosaicos contemporâneos de Ravena, entre os quais se encontram os retratos de Justiniano e Teodora, sua imperatriz. Ambos foram muito piedosos, ainda que Teodora tenha sido mulher fácil, por ele conquistada no circo. Para piorar, sentia-se inclinada ao monofisismo.

Basta de escândalos. O imperador, apraz-me dizer, foi homem de ortodoxia impecável, mesmo no que dizia respeito aos “Três Capítulos”, controvérsia vexatória. O Concílio de Calcedônia declarou ortodoxos três Pais suspeitos de nestorianismo; Teodora, ao lado de muitos outros, aceitou cada decreto do concílio, menos esse. A Igreja Ocidental defendia tudo o que o concílio decidira, e assim a imperatriz foi levada a perseguir o papa. Justiniano a adorava, e após sua morte, em 548, ela tornou-se para ele o que o príncipe consorte tornar-se-ia para a rainha Vitória. No final, Justiniano incorreu em heresia — aquela do aftartodocetismo. Um

historiador contemporâneo (Evágrio) escreve: “Tendo recebido, antes do fim de sua vida, a recompensa devida a seus delitos, foi ele buscar a justiça que lhe cabia ante o tribunal do inferno.”

Justiniano almejava reconquistar tanto quanto lhe fosse possível do Império Ocidental. Invadiu a Itália em 535 e, de início, teve rápido sucesso contra os godos. Acolhido pela população católica, foi representante de Roma contra os bárbaros. Os godos, porém, se reorganizaram; durou a guerra dezoito anos, durante os quais Roma, bem como a Itália em geral, sofreu mais do que sofrera na invasão bárbara.

Roma foi capturada cinco vezes — três pelos bizantinos e duas pelos godos — e se viu reduzida a uma cidadezinha. O mesmo tipo de coisa aconteceu na África, que fora mais ou menos reconquistada por Justiniano. De início, seus exércitos foram bem-recebidos; então descobriu-se que a administração bizantina era corrupta e seus impostos, elevadíssimos. No final, muitos já desejavam o retorno de godos e vândalos. A Igreja, porém, até seus anos derradeiros, permaneceu inflexivelmente ao lado do imperador, em virtude de sua ortodoxia. Justiniano não tentou reconquistar a Gália por causa da distância e, também, porque os francos eram ortodoxos.

Em 568, três anos após a morte de Justiniano, a Itália foi invadida pelos lombardos, tribo germânica nova e impiedosa. Guerras entre eles e os bizantinos foram travadas intermitentemente por duzentos anos, quase até a época de Carlos Magno. Os bizantinos controlavam cada vez menos a Itália; no sul, depararam-se também com os sarracenos. Roma continuou a ser-lhes nominalmente submissa, e os papas tratavam os imperadores orientais com deferência. Não obstante, desde a chegada dos lombardos os imperadores desfrutaram de pouca, ou mesmo nenhuma, autoridade na maior parte da Itália. Foi esse o período que arruinou a civilização italiana. Veneza foi fundada pelos que se refugiavam dos lombardos, e não, como apregoa a tradição, pelos que fugiam de Átila.

Notas

¹ Gibbon, op. cit., cap. XLVII.

² Ibid.

³ Gibbon, op. cit., cap. XLVII.

⁴ Em tradução de Willian Li. Veja-se Boécio, *A consolação da filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 124-5. [N.T.]

Na decadência civilizacional generalizada que se consolidou durante as incessantes guerras travadas no século VI e depois, foi sobretudo a Igreja que preservou o que sobrevivera da cultura da Roma antiga. Esse trabalho foi feito de maneira assaz imperfeita, uma vez que o fanatismo e a superstição prevaleciam mesmo entre os maiores eclesiásticos da época; por essa razão, o saber secular era considerado iníquo. Ainda assim, as instituições eclesiásticas criaram uma estrutura sólida que possibilitaria, em tempos futuros, o resgate do saber e das artes civilizadas.

Do período de que nos ocupamos, três atividades da Igreja exigem atenção especial: em primeiro lugar, o movimento monástico; depois, a influência do papado, em especial sob Gregório Magno; e, por fim, a conversão dos bárbaros pagãos por meio das missões. Direi algo sobre cada uma delas a seguir.

O movimento monástico surgiu no Egito e na Síria simultaneamente, mais ou menos no início do século IV. Assumiu ele duas formas: a dos eremitas solitários e a dos mosteiros. Santo Antão, primeiro dos eremitas, nasceu no Egito em cerca de 250 e afastou-se do mundo mais ou menos em 270. Durante quinze anos, viveu sozinho em choça vizinha à sua casa; então, durante duas décadas permaneceu no deserto, em solidão remota. Sua fama se espalhou, porém, e multidões ansiavam por ouvir suas pregações; assim, em cerca do ano 305, passou a ensinar e estimular a vida eremítica. Praticou austeridades radicais, reduzindo a comida, a bebida e o sono ao mínimo exigido à própria sobrevivência. O

demônio o atacava constantemente com visões libidinosas, mas Antão virilmente resistia à maligna diligência de Satanás. Ao final de sua vida, a Tebaida¹ estava cheia de eremitas inspirados por seu exemplo e preceitos.

Alguns anos depois, em cerca de 315 ou 320, outro egípcio, Pacômio, fundou o primeiro mosteiro. Ali os monges levavam vida comum: não havia pobreza privada, e as refeições e observâncias religiosas eram coletivas. Foi nessa forma, e não naquela de santo Antão, que o monasticismo conquistou o mundo cristão. Nos mosteiros que vieram de Pacômio, os monges se ocupavam do trabalho — sobretudo de atividades agrícolas — em vez de passarem todo o seu tempo resistindo às tentações da carne.

Mais ou menos na mesma época, o monasticismo se desenvolveu na Síria e na Mesopotâmia. Em ambas, o ascetismo ganhou extensão ainda maior do que no Egito. São Simeão e outros eremitas estilistas eram sírios. Foi desde o Oriente que o monasticismo chegou aos países de língua grega, graças sobretudo a São Basílio (c. 360). Seus mosteiros foram menos ascéticos: tinham orfanatos e escolas para meninos (e não apenas para os que deveriam se tornar monges).

De início, o monasticismo foi movimento espontâneo, extrínseco à organização da Igreja. Foi santo Atanásio quem a conciliou com ele os eclesiásticos. Em parte como resultado de sua influência, chegou a tornar-se regra que os monges fossem sacerdotes. Também foi ele, quando em Roma no ano de 339, quem levou o movimento para o Ocidente. São Jerônimo fez muito para promovê-lo, e santo Agostinho introduziu-o na África. São Martinho de Tours inaugurou mosteiros na Gália; São Patrício, na Irlanda. O mosteiro de Iona foi fundado por São Columba em 566. Em tempos passados, antes de os monges serem introduzidos na organização eclesiástica, haviam sido fonte de desordem. Primeiro, não havia forma de distinguir os verdadeiros ascetas daqueles que, por serem necessitados, achavam os estabelecimentos monásticos comparativamente confortáveis. Além disso, havia o fato de os monges darem turbulento apoio a seu bispo favorito, fazendo com que sínodos (e

quase concílios) caíssem em heresia. O sínodo de Éfeso (não o concílio), que tomou partido dos monofisitas, deu-se sob uma aterrorizante pressão monacal. Não fosse a resistência do papa, a vitória dos monofisitas poderia muito bem ter sido permanente. Em tempos futuros, desordens como essa deixariam de ocorrer.

Parece ter havido freiras antes de existirem monges, já em meados do século III.

A limpeza era tratada com repulsa. Piolhos eram denominados “pérolas de Deus” e tidos como sinais de santidade. Santos e santas se gabavam de que seus pés jamais haviam tocado água, exceto quando tinham de atravessar rios. Em séculos posteriores, os monges serviram a muitos objetivos úteis; eram agricultores hábeis, e alguns conservaram vivos, ou reviveram, o saber. No início, porém, de modo especial entre os eremitas, não havia nada disso: a maioria dos monges não trabalhava e nada lia além daquilo que prescrevia a religião, concebendo a virtude de maneira inteiramente negativa, isto é, como abstenção do pecado, em especial aqueles da carne. É bem verdade que são Jerônimo levou sua biblioteca consigo para o deserto, mas no final acabou por julgar tal atitude pecaminosa.

No monasticismo ocidental, o nome mais importante é o de são Bento, fundador da ordem beneditina. Membro de uma nobre família úmbrica, ele nasceu em cerca de 480 perto de Espoleto; aos vinte anos, fugiu dos luxos e prazeres de Roma para a solidão de uma gruta, onde viveu por três anos. Após esse período, sua vida foi menos solitária, e em cerca de 520 fundou o famoso mosteiro de Monte Cassino, para o qual elaborou a “regra beneditina”. Tratava-se de regra adaptada ao clima ocidental, que exigia menos austeridade do que a encontrada entre os monges egípcios e sírios. Uma competição pouco edificante de extravagância ascética estivera se proliferando, na qual o praticante mais radical era considerado também o mais santo. A isso são Bento deu fim, decretando que as austeridades que fugissem da regra só poderiam ser praticadas com permissão do abade. A este foi dado grande poder; era eleito por toda a vida e exercia (dentro dos limites da regra e da

ortodoxia) um controle quase despótico sobre seus monges, que não mais podiam, como antes, trocar um mosteiro por outro caso se sentissem assim inclinados. No futuro, os beneditinos se notabilizariam por seu saber, mas inicialmente suas leituras eram apenas devocionais.

As organizações possuem uma vida própria que independe da intenção de seus fundadores. O exemplo mais impressionante desse fato é a Igreja Católica, que teria surpreendido Jesus e até mesmo Paulo. A ordem beneditina é exemplo menor. Os monges fazem voto de pobreza, obediência e castidade. Quanto a isso, Gibbon observa: “Escutei ou ouvi, algures, esta franca confissão de um abade beneditino: ‘Meu voto de pobreza valeu-me centenas de milhares de coroas por ano; meu voto de obediência alçou-me ao nível de um príncipe soberano.’ Esqueço-me das consequências desse voto de castidade.”² Os desvios da ordem, porém, não foram de todo lamentáveis. Isso se aplica de modo particular ao saber. A biblioteca de Monte Cassino era famosa, e de muitas formas o mundo deve aos gostos refinados dos beneditinos tardios.

São Bento viveu em Monte Cassino desde a sua fundação até o fim da vida, em 543. O mosteiro foi saqueado pelos lombardos pouco antes de Gregório Magno — ele mesmo um beneditino — ser feito papa. Os monges fugiram para Roma, mas retornaram tão logo a fúria dos lombardos se abrandou.

A partir dos diálogos do papa Gregório Magno, escritos em 593, descobrimos muito sobre São Bento. Ele fora “enviado a Roma para o estudo das belas-letas. Ao notar, porém, que muitos resvalavam, por esses estudos, em vida dissoluta e libertina, recolheu o pé que quase pusera no mundo, receando que, conhecendo-o demais, também ele viesse a despencar por tão perigoso e ímpio abismo. Desprezando então seus livros e abandonando casa e riqueza paternas, buscou, no determinado desejo de servir somente a Deus, lugar em que pudesse satisfazer seu santo objetivo; assim partiu, versado na douta ignorância e dotado de indouta sabedoria”.

São Bento logo obteve o poder de realizar milagres. O primeiro deles foi o reparo de um crivo por meio da oração. Os habitantes penduraram

à porta da igreja o objeto, que “lá continuou por muitos anos, mesmo em meio às desordens dos lombardos”. O santo, deixando o crivo de lado, retornou para sua gruta, desconhecida senão por um amigo; era este quem secretamente lhe fornecia comida, valendo-se para tanto de uma corda em que, para informar-lhe que o jantar chegara, fora atado um sino. Satanás lançou uma rocha contra a corda e rompeu tanto ela quanto a campainha; nem assim, porém, o inimigo da humanidade viu cumprida sua esperança de interromper o suprimento de comida do santo.

Quando Bento já estivera na gruta pelo tempo que os objetivos de Deus exigiam, Nosso Senhor apareceu a certo sacerdote no domingo de Páscoa, revelou-lhe o paradeiro do eremita e ordenou-lhe que partilhasse do banquete pascal com o santo. Por esse mesmo tempo, também alguns pastores o encontraram. “Espionando-o por entre os arbustos e vendo-o vestido de peles, julgaram de início tratar-se de animal selvagem; quando, porém, enfim conheceram o servo de Deus, muitos foram por sua causa convertidos da vida silvática à graça da vida piedosa.”

A exemplo de outros eremitas, Bento sofreu as tentações da carne. “Conhecera, em tempo passado, certa mulher cuja lembrança o espírito maligno então lhe trazia novamente à memória, inflamando de tal maneira o coração do servo de Deus que, quase vencido pela paixão, cogitou ele abandonar o deserto. Eis, porém, que, de súbito e com o auxílio da graça divina, voltou a si; então, vendo crescerem moitas de urtigas e espinhos, pôs de lado suas vestes e lançou-se ali, onde por tanto tempo revolveu que, saindo, toda a sua carne estava lastimosamente desgarrada. Desse modo, pelas feridas do corpo ele curou as feridas da alma.”

Tendo sua fama se espalhado, os monges de certo mosteiro, cujo abade recentemente falecera, rogaram para que Bento aceitasse suceder-lhe. Ele o fez e insistiu na rigorosa observância da virtude, de modo que aqueles, em fúria, decidiram matá-lo com uma taça de vinho envenenado. Quando, no entanto, fez Bento o sinal da cruz sobre o copo, o vidro se estilhaçou. O santo então retornou para o deserto.

O milagre do crivo não foi o único que teve utilidade prática. Certa feita, um godo virtuoso usava um serpete para remover espinhos, quando então a cabeça do instrumento se desprende e caiu em águas profundas. O santo, ao ser informado, mergulhou o cabo na água, fazendo com que a lâmina de ferro viesse à tona e se juntasse novamente à outra parte.

Um sacerdote vizinho, invejando a reputação daquele santo homem, enviou-lhe um pão envenenado, mas Bento estava miraculosamente ciente de sua atitude. Ele tinha por costume oferecer pão a certo corvo, e quando, no dia em questão, a ave chegou, ele lhe disse: “Em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, toma este pão e leva-o a lugar tal que homem nenhum possa encontrá-lo.” O corvo obedeceu-lhe e, ao voltar, recebeu seu jantar de costume. O mau sacerdote, percebendo que seria incapaz de matar o corpo de Bento, decidiu então matar sua alma, enviando sete jovens nuas ao mosteiro. O santo, temendo que alguns dos monges mais novos pudessem ser conduzidos ao pecado, decidiu ir embora ele mesmo, de modo que o sacerdote não mais tivesse razão para praticar atos como aquele. Todavia, o malfeitor acabou morrendo com o teto de seu quarto caindo sobre si. Um monge regozijante levou a Bento a notícia e pediu-lhe que retornasse. Bento pranteou a morte do pecador e impôs penitência ao monge por seu júbilo.

Gregório não apenas relata milagres, mas também se dedica, vez ou outra, a expor fatos da carreira de são Bento. Após fundar doze mosteiros, Bento enfim chegou a Monte Cassino, onde havia uma “capela” dedicada a Apolo que os camponeses ainda empregavam em cultos pagãos. “Mesmo naquele tempo a turba de infiéis oferecia sacrifícios iníquos.” Bento destruiu o altar, substituiu-o por uma igreja e converteu os pagãos das redondezas. Satanás enfureceu-se:

O velho inimigo da humanidade, incapaz de aceitar tudo aquilo, fez-se presente aos olhos do sacro pai não privadamente ou em sonho, mas em visão clara, e com grandes brados queixou-se de que havia sofrido violência. O barulho era ouvido pelos monges, mas ele mesmo não se lhes fazia visível. Tal qual relatou-lhes o venerável pai, o inimigo surgiu a seus olhos em

forma apavorante e cruel; com sua boca flamejante e olhos ardentes, parecia querer despedaçá-lo: o que o demônio lhe dizia ouviam todos os monges. Primeiro, chamou Bento pelo nome, e como o homem de Deus nada respondia, explodiu em injúrias e vitupérios. Desse modo, ao chamá-lo “Bento bento”, sem porém receber nenhuma resposta, de imediato acrescentou: “Maldito Bento, e não bento: que tens tu comigo? E por que me persegues?”

Tem fim aqui a história; entende-se que Satanás desistiu em desespero.

Reproduzi trechos extensos desses diálogos porque eles possuem importância tripla. Em primeiro lugar, são a principal fonte de tudo o que sabemos sobre a vida de são Bento, cuja regra tornou-se modelo para todos os mosteiros do Ocidente, exceção feita àqueles da Irlanda ou fundados por irlandeses. Em segundo lugar, eles nos trazem um retrato vívido da atmosfera mental que preponderava entre as pessoas mais civilizadas do final do século VI. Por fim, foram escritos pelo papa Gregório Magno, quarto e último doutor da Igreja Ocidental, bem como um dos papas de maior destaque do ponto de vista político. A ele voltaremos agora nossa atenção.

O venerável W. H. Hutton, arcediogo de Northampton,³ afirma que Gregório foi o maior homem do século VI; seus únicos concorrentes, diz, seriam Justiniano e são Bento. Todos os três, é bem verdade, tiveram impacto profundo sobre os tempos futuros: Justiniano, graças às suas Leis (e não suas conquistas, que foram efêmeras); Bento, por sua ordem monástica; e Gregório, em virtude do crescimento do poder papal que ele possibilitou. Nos diálogos que tenho reproduzido, ele parece infantil e crédulo, mas como estadista é astuto e imperioso, alguém muitíssimo ciente do que pode ser conquistado no mundo complexo e em transformação em que tem de atuar. O contraste é surpreendente; entretanto, os mais eficazes homens de ação com frequência ocupam lugar secundário no plano intelectual.

Gregório Magno, primeiro papa a adotar o nome, nasceu em Roma em cerca de 540, no seio de uma família rica e nobre. Parece que seu avô fora papa depois de ter enviuvado. Ele mesmo, quando jovem, teve para

si um palácio e imensa fortuna. Recebeu o que era tido como boa educação, embora esta não incluísse o conhecimento do grego, por ele jamais obtido mesmo após residência de seis anos em Constantinopla. Em 573, tornou-se prefeito da cidade de Roma. A religião, porém, o encantou: Gregório deixou seu posto, destinou a riqueza que possuía à fundação de mosteiros e à caridade, transformou seu próprio palácio em lar de monges e tornou-se ele mesmo beneditino. Dedicou-se à meditação e a austeridades que prejudicaram permanentemente sua saúde. Todavia, o papa Pelágio II notara suas habilidades políticas e enviou-o como embaixador para Constantinopla, cidade a que Roma estivera nominalmente sujeita desde o tempo de Justiniano. Gregório viveu ali de 579 a 585, representando os interesses papais na corte do imperador e a teologia papal nos debates com os eclesiásticos do Oriente, sempre mais inclinados à heresia do que aqueles ocidentais. O então patriarca de Constantinopla defendia a errônea opinião de que nossos corpos serão impalpáveis quando ressurretos, mas Gregório impediu o imperador de seguir igual desvio da fé verdadeira. Foi incapaz, porém, de convencê-lo a iniciar uma campanha contra os lombardos, principal objetivo de sua missão.

Nos cinco anos seguintes, entre 585 e 590, Gregório foi o chefe de seu mosteiro. Em seguida, com a morte do papa, assumiu o seu posto. Aqueles eram tempos difíceis, mas sua confusão mesma oferecia grandes oportunidades para o estadista hábil. Os lombardos destruíam a Itália. Espanha e África encontravam-se em estado de anarquia graças à fraqueza dos bizantinos, à decadência dos visigodos e às depredações dos mouros. Na França, guerras eram travadas entre o norte e o sul. A Bretanha, outrora cristã sob os romanos, retornara ao paganismo desde a invasão saxônica. Havia ainda resquícios do arianismo, e a heresia dos Três Capítulos não fora de todo extinta. Esse período turbulento contagiou até mesmo bispos, muitos dos quais levavam vidas pouquíssimo exemplares. A simonia abundava, continuando a ser mal notório até a segunda metade do século XI.

Gregório combateu com energia e sagacidade todas essas fontes de inquietação. Antes de seu pontificado, o bispo de Roma, embora reconhecido como um dos principais homens da hierarquia, não era visto como alguém dotado de qualquer jurisdição fora de sua diocese. Santo Ambrósio, por exemplo, que teve ótima relação com o papa de seu tempo, jamais se considerou sujeito, em grau nenhum, à sua autoridade. Gregório — devido em parte às suas qualidades pessoais e, em parte, também à anarquia que então preponderava — conseguiu asseverar uma autoridade que veio a ser admitida tanto pelos eclesiásticos do Ocidente quanto, em menor grau, pelos eclesiásticos orientais. Tal autoridade ele exerceu sobretudo enviando cartas aos bispos e a governantes seculares de todas as partes do mundo romano, mas também de outras maneiras. Sua *Regra pastoral*, em que conselhos são dados aos bispos, desfrutou de enorme influência em todo o medievo primitivo. Seu objetivo era orientar as atividades episcopais, e assim foi aceita. Gregório a redigiu, primeiro, para o bispo de Ravena, enviando-a também para o de Sevilha. Sob Carlos Magno, passou a ser distribuída aos bispos quando de sua consagração. Alfredo, o Grande, traduziu-a para o anglo-saxão. No Oriente, circulou em grego. A obra oferece conselhos profundos, quicá até surpreendentes — o de não negligenciar os negócios, por exemplo. Também diz que os governantes não devem ser criticados; antes, é preciso que tenham sempre presente o fogo do inferno caso deixem de seguir os conselhos da Igreja.

As cartas de Gregório são extraordinariamente interessantes não apenas porque revelam seu caráter, mas também porque dão-nos um retrato de seu tempo. Seu tom, exceto quando dirigia-se ao imperador e às damas da corte bizantina, é o de um diretor de escola — às vezes elogia, noutras censura e jamais demonstra qualquer hesitação quanto a seu direito de dar ordens.

Tomemos, como amostra, as epístolas que redigiu no ano 599. A primeira tem como destinatário o bispo de Cagliari, na Sardenha, homem que, embora velho, era perverso. Diz Gregório, entre outras coisas: “Chegou a meu conhecimento que, no dia do Senhor, antes de

celebrar as solenidades da missa, foste arar o campo do portador desses presentes. (...) Do mesmo modo, após as solenidades da missa, não receaste arrancar as balizas de tal propriedade. (...) Vendo que ainda temos misericórdia de teus cabelos grisalhos, reflete demoradamente, ancião, e abstém-te de comportamento tão leviano e de atos tão perversos.” Simultaneamente, Gregório escreve às autoridades seculares da Sardenha sobre o mesmo tema. Em seguida, o bispo em questão deve ser censurado também por cobrar pela realização de funerais, e mais uma vez porque, com sua aprovação, um judeu converso colocara uma Cruz e uma imagem da Virgem numa sinagoga. Além disso, era de conhecimento de todos que ele e outros bispos sardenhos viajavam sem a permissão do metropolitano. Tudo isso deveria cessar. Segue-se então uma carta rigorosíssima ao procônsul da Dalmácia, na qual lemos, entre outras coisas: “Desconhecemos se vossa satisfação se deve a Deus ou aos homens”; e mais uma vez: “Quanto a vosso desejo de ter conosco amistosa relação, é oportuno que, com todo o vosso coração e toda a vossa alma, e também, como vos convém, com vossas lágrimas, deis satisfação a vosso Redentor por essas coisas.” Ignoro o que o infeliz fizera.

Então é a vez de uma carta enviada a Calínico, exarco da Itália, a fim de congratulá-lo pela vitória sobre os eslavos e de orientá-lo sobre como agir com relação aos hereges da Ístria, que se enganavam com relação aos Três Capítulos. Ele também escreve sobre o tema ao bispo de Ravena. Excepcionalmente, encontramos uma epístola enviada ao bispo de Siracusa em que Gregório se defende em vez de encontrar falhas alheias. O problema em questão é denso: se o “Aleluia” deve ser dito em determinado momento da missa. O uso que Gregório lhe dá, afirma, não vem de sua subserviência aos bizantinos, como dera a entender o bispo de Siracusa; antes, chegara até ele desde são Tiago, por intermédio do bem-aventurado Jerônimo. Desse modo, os que achavam que ele estava sendo indevidamente submisso ao costume grego se equivocavam. (Questão semelhante foi uma das causas do cisma dos velhos crentes, na Rússia.)

Uma série de cartas foi enviada a soberanos bárbaros — tanto homens quanto mulheres. Brunilda, rainha dos francos, queria que o pálio fosse conferido a certo bispo francês, e Gregório estava disposto a atender seu pedido; infelizmente, porém, o emissário por ela enviado era cismático. A Agilolfo, rei dos lombardos, ele escreveu congratulando-o por dar fim às hostilidades. “Pois, caso a paz infelizmente não se estabelecesse, o que mais seguir-se-ia senão o pecado e o perigo em ambos os lados, o derramamento do sangue de camponeses miseráveis, cujo trabalho é proveitoso aos dois?” Ao mesmo tempo, ele escreve para Teodelinda, esposa de Agilolfo, pedindo-lhe que faça seu esposo persistir no reto caminho. Dirige-se mais uma vez a Brunilda a fim de objetar-se a duas coisas em seu reino: ao fato de os leigos serem promovidos diretamente ao episcopado, sem um período probatório como sacerdotes comuns, e ao fato de aos judeus ser permitido ter escravos cristãos. A Teodorico e Teodeberto, reis dos francos, declara que, graças à exemplar piedade franca, gostaria de dizer apenas coisas agradáveis, mas não poderia deixar de assinalar a preponderância da simonia em seu reino. Escreve também ao bispo de Turim acerca de um agravo. Uma carta enviada a um soberano bárbaro é elogiosa do início ao fim; seu destinatário é Ricardo, rei dos visigodos, ariano que se fizera católico em 587. O papa o recompensa enviando-lhe “uma pequena chave vinda do sacratíssimo corpo do bem-aventurado apóstolo Pedro, a fim de transmitir-lhe sua bênção; ela contém o ferro de suas correntes, de modo que aquilo que circundara seu pescoço no martírio possa livrar-vos de todos os pecados”. Espero que Sua Majestade tenha gostado do presente.

O bispo de Antioquia recebe instruções acerca do herético sínodo de Éfeso, sendo também informado de que “chegou a nossos ouvidos que nas igrejas do Oriente ninguém ingressa nas ordens sagradas sem oferecer suborno” — questão que deve retificar sempre que estiver em seu poder fazê-lo. O bispo de Marselha é censurado por quebrar imagens que estavam sendo adoradas: é bem verdade que a adoração de imagens é um erro, mas elas ainda assim são úteis e devem ser tratadas com respeito. Dois bispos da Gália são repreendidos porque uma senhora que

se tornara freira foi forçada a casar. “Nesse caso, (...) tereis o ofício dos mercenários, e não o mérito dos pastores.”

Essas são algumas das cartas enviadas num único ano. Não é de surpreender que a Gregório não restasse tempo para a contemplação, como ele mesmo lamenta numa das epístolas do período (CXXI).

Gregório não teve apreço pelo conhecimento secular. A Desidério, bispo de Vienne, na França, ele escreve:

Chegou a nossos ouvidos, e não podemos deixar de mencioná-lo sem vergonha, que tua Fraternidade tem [isto é, tu tens] por costume expor a gramática a certas pessoas. De tal modo o julgamos impróprio, e com tal veemência a isso nos opomos, que convertemos o que foi dito antes em gemidos e tristeza, uma vez que os louvores dados a Cristo não podem coabitar na mesma boca que louva Júpiter. (...) Na mesma proporção em que é execrável que algo assim seja dito de um sacerdote, convém que se assegure, por meio de evidências rigorosas e verazes, se é esse ou não o caso.

Essa hostilidade dirigida ao saber pagão sobreviveu na Igreja por ao menos quatro séculos, até a época de Gerbert (Silvestre II). Foi somente a partir do século XI que a Igreja reconciliou-se com ele.

A postura de Gregório ante o imperador é muito mais deferente do que sua postura ante os reis bárbaros. Escrevendo para um correspondente em Constantinopla, ele diz: “O que agrada ao mais pio dos imperadores, independentemente do que ordene, está em seu poder. O que decidir, assim se faça. Que não interfira, porém, na deposição [de um bispo ortodoxo]. Em tudo o que fizer, contanto que seja canônico, nós o seguiremos. Caso não o seja, suportá-lo-emos na medida em que fazê-lo não nos leve ao pecado.” Quando o imperador Maurício foi destronado por um motim que teve como líder o obscuro centurião de nome Focas, este tomou o poder e massacrou os cinco filhos de Maurício na presença do imperador, que logo em seguida foi ele mesmo levado à morte. Focas, é claro, foi coroado pelo patriarca de Constantinopla, que não tinha outra alternativa senão a morte. O que mais surpreende é o fato de Gregório enviar de Roma, a uma distância comparavelmente

segura, cartas com adulações repugnantes ao usurpador e à sua esposa. “Há a seguinte diferença”, diz, “entre os reis das nações e os imperadores da república: os reis das nações são senhores de escravos; os imperadores da república, de homens livres. (...) Queira o Deus Todo-Poderoso conservar, em todo pensamento e toda ação, o coração de tua Piedade [isto é, você] nas mãos de Sua graça; e que tudo aquilo que deve ser realizado com justiça, tudo aquilo que deve ser realizado com clemência, oriente o Espírito Santo que em teu peito habita”. E à esposa de Focas, a imperatriz Leôncia, ele escreve: “Que língua bastaria para expressar, que mente para pensar, quão grandes graças devemos ao Deus Todo-Poderoso pela serenidade de vosso império, no qual jugos pesados e antigos foram eliminados de nossos pescoços e retornou o doce jugo da supremacia imperial.” Poder-se-ia supor que Maurício fora um monstro, mas na verdade tratava-se de um bom velho. Os apologistas isentam Gregório de culpa sob a alegação de que ele ignorava as atrocidades que Focas estivera cometendo. Não há dúvidas, porém, de que Gregório conhecia o comportamento habitual dos usurpadores bizantinos, e ele não esperou para certificar-se de que Focas era exceção.

A conversão dos pagãos constituiu parte importante da crescente influência da Igreja. Os godos foram convertidos no final do século IV por Úlfilas (ou Úlfila) — convertidos, no entanto, para o arianismo, que era também o credo dos vândalos. Após a morte de Teodorico, porém, os godos gradualmente se fizeram católicos: o rei dos visigodos, como vimos, abraçou a fé ortodoxa na época de Gregório. Os francos professavam o catolicismo desde o tempo de Clóvis. Os irlandeses foram convertidos antes da queda do Império Ocidental por são Patrício, gentilhombre de Somersetshire⁴ que viveu no meio deles de 432 até sua morte, em 461. Os irlandeses, por sua vez, muito fizeram para evangelizar a Escócia e o norte da Inglaterra. Nesse trabalho, o grande missionário foi são Columba; outro foi são Columbano, autor de longas cartas enviadas a Gregório a respeito da data da Páscoa e de outras questões importantes. A conversão da Inglaterra, à parte a Nortúmbria, foi preocupação especial de Gregório. Todos sabem como, antes de

tornar-se papa, ele viu dois meninos loiros e de olhos azuis no mercado de escravos de Roma; ao ouvir que eram anglos, respondeu: “Nada disso: são anjos.” Quando papa, enviou santo Agostinho a Kent para converter aquele povo. Em sua correspondência, encontramos muitas cartas sobre a missão enviadas a santo Agostinho, a Etelberto, rei dos anglos, e a outros. Gregório decreta que os templos pagãos da Inglaterra não devem ser destruídos; antes, deve-se destruir os ídolos e consagrar os templos como igrejas. Santo Agostinho formula uma série de questões ao papa — se primos podem se casar, por exemplo, ou então se esposos que tiveram relação sexual na noite anterior poderiam ir à igreja (sim, diz Gregório, desde que tenham se lavado) *etc.* A missão, como bem sabemos, foi próspera, e é por isso que somos todos cristãos até hoje.

O período de que temos nos ocupado é peculiar porque, embora seus homens de destaque sejam inferiores aos de muitas outras épocas, sua influência sobre o futuro foi maior. O direito romano, o monasticismo e o papado devem muito de sua longa e profunda influência a Justiniano, Bento e Gregório. Os homens do século VI, embora menos civilizados do que seus predecessores, foram muito mais civilizados do que aqueles que viveram nos quatro séculos seguintes, além de terem conseguido forjar instituições que acabaram por refrear os bárbaros. É digno de nota que, dos três homens mencionados, dois tenham sido nativos aristocráticos de Roma, e o terceiro, imperador romano. Gregório é, num sentido muito autêntico, o último dos romanos. Seu tom de comando, embora justificado por seu cargo, tem fundamento instintivo no orgulho aristocrático de Roma. Depois dele, e ao longo de muitas épocas, a cidade deixou de produzir grandes homens. No entanto, teve ela sucesso ao refrear, em tempos de decadência, a alma de seus conquistadores: a reverência que demonstraram pela Cátedra de Pedro foi resultado do respeito que sentiam pelo trono dos Césares.

No Oriente, a história seguiu outro rumo. Maomé nasceu quando Gregório tinha cerca de trinta anos de idade.

Notas

¹ Deserto próximo à Tebas egípcia.

² Op. cit., XXXVII, nota 57.

³ Cambridge Medieval History, II, cap. VIII.

⁴ Ao menos é o que diz Bury em seu *Life of St. Patrick and His Place in History*.

Parte II

Os escolásticos

O papado na Idade das Trevas

Durante os quatro séculos que separaram Gregório Magno de Silvestre II, o papado passou por vicissitudes impressionantes. Esteve por vezes sujeito ao imperador grego; noutras ocasiões, ao imperador do Ocidente e à aristocracia romana local. Não obstante, papas vigorosos dos séculos VIII e IX se aproveitaram de momentos propícios para consolidar a tradição do poder papal. O período que vai de 600 d.C. até o ano 1000 é de vital importância para a compreensão da Igreja medieval e de sua relação com o Estado.

Os papas lograram independência dos imperadores gregos não tanto em virtude dos próprios esforços, mas sobretudo pelas armas dos lombardos, por quem, contudo, não sentiam qualquer gratidão. A Igreja Grega sempre permaneceu assaz subserviente ao imperador, que julgava-se competente para decidir sobre questões de fé, bem como para nomear e destituir bispos, incluindo patriarcas. Os monges buscavam independência do soberano, e por essa razão às vezes se alinharam ao papa. Os patriarcas de Constantinopla, por sua vez, embora dispostos a se submeterem ao imperador, se recusaram a reconhecer qualquer grau de subserviência à autoridade papal. Por vezes, nos momentos em que necessitava da ajuda do papa contra os bárbaros na Itália, o imperador nutria maior afeição por ele do que o patriarca de Constantinopla. A principal causa da separação derradeira entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente foi a recusa daquela em submeter-se à jurisdição papal.

Após a derrota dos bizantinos pelas mãos dos lombardos, os papas tiveram razão para achar que também eles seriam conquistados por

aqueles bárbaros vigorosos. Salvaram-se por meio de uma aliança com os francos, que, sob Carlos Magno, conquistaram a Itália e a Germânia. Essa aliança deu origem ao Sacro Império Romano, cuja constituição pressupunha a harmonia entre papa e imperador. O poder da dinastia carolíngia, porém, decresceu rapidamente. De início, o papa colheu as vantagens dessa decadência, e assim, na segunda metade do século IX, Nicolau I elevou o poder papal a uma altura até então inédita. A anarquia geral, entretanto, culminou na independência prática da aristocracia romana, que no século X controlou o papado com resultados desastrosos. O modo como tanto o papado quanto a Igreja em geral se salvaram, mediante um grande movimento de reforma, da subordinação à aristocracia feudal será tema de capítulo posterior.

No século VII, Roma ainda se via sujeita ao poder militar dos imperadores, e cabia aos papas obedecer ou sofrer. Alguns, como Honório, obedeceram até mesmo ao ponto da heresia; outros, como Martinho I, resistiram e foram encarcerados pelo imperador. De 685 a 752, a maioria dos papas foi síria ou grega, mas, à medida que os lombardos conquistavam mais partes da Itália, o poder bizantino decresceu. O imperador Leão, o Isáurio, emitiu em 726 o decreto iconoclasta, considerado herético não somente no Ocidente, mas também por grande parte do Oriente. A ele os papas resistiram de maneira vigorosa e bem-sucedida; em 787, sob a imperatriz Irene (a princípio, como regente), o Oriente enfim abandonou a heresia. Nesse ínterim, porém, alguns acontecimentos dados no Ocidente interromperam para sempre o controle de Bizâncio sobre o papado.

Em cerca de 751, os lombardos dominaram Ravena, capital da Itália bizantina. Embora isso expusesse os papas ao grande perigo dos lombardos, libertou-os de toda dependência dos imperadores gregos. Os papas haviam preferido os gregos aos lombardos por uma série de razões. Primeiro, a autoridade dos imperadores era válida, enquanto os reis bárbaros, exceto se reconhecidos pelos soberanos, eram tidos como usurpadores; segundo, os gregos eram civilizados; terceiro, os lombardos eram nacionalistas, ao passo que a Igreja conservava o internacionalismo

romano; quarto, os lombardos haviam sido arianos no passado, e mesmo após sua conversão ainda eram alvos de certo ódio.

Em 739, sob o rei Liutprando, os lombardos tentaram conquistar Roma e encontraram a calorosa oposição do papa Gregório III, que buscou auxílio nos francos. Os reis merovíngios, descendentes de Clóvis, haviam perdido todo poder efetivo no reino franco, então governado pelos “mordomos do palácio”. Nessa época, o mordomo do palácio era Carlos Martel, homem excepcionalmente vigoroso e capaz, bastardo como Guilherme, o Conquistador. Em 732, ele venceu a decisiva batalha de Tours contra os mouros, resguardando a França para a cristandade. Isso deveria valer-lhe a gratidão da Igreja, mas a necessidade financeira levou-o a apoderar-se de algumas terras eclesiásticas, o que reduziu bastante o apreço do clero por seus méritos. No entanto, tanto ele quanto Gregório III morreram em 741, e seu sucessor, Pepino, agradou plenamente a Igreja. Em 754, o papa Estêvão III cruzou os Alpes a fim de escapar dos lombardos e visitou Pepino, chegando a um acordo que mostrou-se altamente vantajoso para ambos os lados. O papa necessitava de proteção militar, enquanto Pepino ansiava por algo que só o papa poderia oferecer: a legitimação do título de rei em lugar do título de último dos merovíngios. Em troca, Pepino cedeu ao papa Ravena e concedeu todo o território do antigo exarcado na Itália. Uma vez que Constantinopla não reconheceria um tal presente, isso implicava a cisão política com o Império Oriental.

Se os papas continuassem submissos aos imperadores gregos, o desenvolvimento da Igreja Católica teria sido muito diferente. Na Igreja Oriental, o patriarca de Constantinopla jamais tornou-se tão independente da autoridade secular quanto o papa, e tampouco logrou a mesma superioridade com relação aos outros eclesiásticos. Originalmente, todos os bispos eram considerados iguais, e em grande medida essa visão perdurou no Oriente. Além disso, havia ainda outros patriarcados orientais — Alexandria, Antioquia e Jerusalém —, ao passo que o papa era o único patriarca do Ocidente. (Esse fato, porém, perdeu sua importância após a conquista maometana.) No Ocidente, mas não

no Oriente, quase todo o laicato permaneceu iletrado por muitos séculos, o que deu à Igreja uma vantagem de que ela não desfrutou no Oriente. O prestígio de Roma ultrapassou o de qualquer cidade oriental, uma vez que mesclava a tradição imperial com as lendas do martírio de Pedro e Paulo e com a lenda de Pedro como o primeiro papa. O prestígio do imperador talvez lhe possibilitasse fazer frente ao papa, mas o mesmo não podia ser dito de nenhum monarca ocidental. Os sacro imperadores romanos muitas vezes careceram de qualquer poder real; ademais, eles só se tornavam imperadores quando o papa os coroava. Por todas essas razões, a emancipação papal do domínio bizantino fez-se crucial tanto para a independência da Igreja com relação aos monarcas seculares quanto para o estabelecimento definitivo da monarquia papal no governo da Igreja do Ocidente.

Alguns documentos de enorme importância — a “Doação de Constantino” e as Falsas Decretais — pertencem a esse período. Das Falsas Decretais não devemos nos ocupar, mas é preciso dizer algo sobre a Doação de Constantino. A fim de conferir ar de antiga legalidade ao dom de Pepino, os clérigos forjaram um documento que se passava por decreto do imperador: por meio dele, Constantino concedia ao papa, quando da fundação da Nova Roma, a Roma antiga e todos os seus territórios ocidentais. Esse legado, base do poder temporal do papa, foi aceito como genuíno por todo o medievo subsequente. Viria a ser declarado falso pela primeira vez no Renascimento, por denúncia feita por Lorenzo Valla em 1439. Ele escrevera um livro “sobre a elegância da língua latina”, a qual naturalmente inexistia numa produção do século VIII. Curiosamente, após ter publicado sua obra contra a Doação de Constantino, bem como um tratado em louvor a Epicuro, foi feito secretário apostólico pelo papa Nicolau V, que se importava mais com a latinidade do que com a Igreja. Nicolau V, porém, não se dispôs a ceder os Estados católicos, ainda que seu direito de posse se fundamentasse na suposta Doação.

O conteúdo desse notável documento foi sintetizado da seguinte maneira por C. Delisle Burns:¹

Após um resumo do credo niceno, da queda de Adão e do nascimento de Cristo, afirma Constantino que sofre de lepra, que os médicos nada podiam fazer e que, por conseguinte, havia procurado “os sacerdotes do Capitólio”. Estes propuseram que massacrasse uma série de crianças e se lavasse no sangue delas, mas graças às lágrimas de suas mães ele as poupou. Naquela noite mesma, Pedro e Paulo lhe apareceram; disseram que o papa Silvestre se escondia numa caverna do Sorate e o curaria. Constantino seguiu, então, até lá, onde o “papa universal” explicou-lhe que Pedro e Paulo não eram deuses, mas apóstolos, e mostrou-lhe retratos que ele reconheceu à luz da visão que tivera, admitindo-o ante todos os seus “sátrapas”. Por conta disso, o papa Silvestre estipulou para ele um período de penitência com o cilício e batizou-o quando viu tocá-lo uma mão advinda do céu. Constantino foi curado da lepra e abandonou o culto dos ídolos. Em seguida, “acompanhado de todos os seus sátrapas, do Senado, de seus nobres e de todo o povo romano, julgou por bem conceder poder supremo à Sé de Pedro”, bem como domínio sobre Antioquia, Alexandria, Jerusalém e Constantinopla. Construiu, ademais, uma igreja no palácio de Latrão. Ao papa conferiu a coroa, a tiara e os trajes imperiais. Pôs uma tiara sobre a cabeça do pontífice e tomou as rédeas de seu cavalo. Deixou para “Silvestre e seus sucessores Roma e todas as províncias, distritos e cidades da Itália e do Ocidente, para que permanecessem sujeitas à Igreja Romana para sempre”; em seguida, instalou-se no Oriente “porque, ali onde o Imperador celeste colocara o principado dos bispos e a cabeça da religião cristã, não é justo que tenha poder o imperador terreno”.

Os lombardos não se submeteram docilmente a Pepino e ao papa, mas levaram a pior nas repetidas guerras que travaram com os francos. Por fim, no ano de 774, Carlos Magno, filho de Pepino, marchou Itália adentro, derrotou por completo os lombardos, foi reconhecido como rei e finalmente ocupou Roma, onde confirmou a doação ao pai. Os papas de sua época, Adriano e Leão III, julgaram vantajoso fomentar seus planos de todas as formas possíveis. Carlos Magno conquistou grande parte da Germânia, converteu os saxões mediante uma perseguição vigorosa e, por fim, em sua pessoa mesma, restaurou o Império Ocidental, sendo coroado imperador pelo papa no Natal de 800 d.C., em Roma.

A fundação do Sacro Império Romano marcou época na teoria medieval, muito embora não o tenha feito tanto na prática. A Idade Média esteve singularmente inclinada a ficções legais, e até essa época ainda se acreditava na fantasia de que o antigo Império Romano continuava sujeito, *de jure*, ao imperador de Constantinopla, tido como

única fonte de autoridade *jurídica*. Carlos Magno, adepto das ficções legais, afirmou que o trono do Império estava vacante porque Irene, soberana oriental que então reinava (e que se denominava imperador, e não imperatriz), era usurpadora: mulher nenhuma, afinal, poderia assumir tal posto. Carlos derivava do papa a reivindicação de sua própria legitimidade. Desse modo, houve desde o início curiosa interdependência entre papa e imperador. Só poderia haver imperador se o papa o coroasse em Roma; por outro lado, durante alguns séculos, todo imperador forte reivindicou para si o direito de designar ou depor os pontífices. A teoria medieval do poder legítimo dependia tanto de um quanto de outro; essa dependência mútua era humilhante para os dois, mas também foi, por séculos a fio, inevitável. Havia atritos constantes, e ora um lado ganhava, ora o outro. Por fim, no século XIII, o conflito se tornou irreconciliável. O papa saiu vitorioso, mas perdeu autoridade moral logo em seguida. Tanto o papa quanto o sacro imperador romano sobreviveram — o papa, até os dias de hoje; o imperador, até a época de Napoleão. Todavia, a complexa teoria medieval referente a seus respectivos poderes perdeu efetividade durante o século XV. A unidade da cristandade que ela asseverava foi destruída pelo poder das monarquias francesa, espanhola e inglesa, na esfera secular, e pela Reforma, na esfera religiosa.

O caráter de Carlos Magno e seu séquito é assim sintetizado pelo dr. Gerhard Seeliger:²

Levava-se uma vida vigorosa na corte de Carlos. Encontramos lá a magnificência e o gênio, mas também a imoralidade. Com efeito, no que toca às pessoas que trazia para seu círculo, Carlos não foi exigente. Ele mesmo não foi modelo nenhum, tolerando graves licenciosidades em quem gostava e julgava útil. De “sacro imperador” foi chamado, ainda que sua vida ostentasse pouca santidade. É assim chamado por Alcuíno, que também elogia a bela filha do imperador, Rotrude, pelas virtudes que a distinguiam, não obstante desse à luz um filho do conde Rodrigo de Maine sem ser dele esposa. Carlos não desejava separar-se de suas filhas e não permitiria que casassem, e, assim, foi obrigado a aceitar as consequências. Berta, sua outra filha, teve também dois filhos com o piedoso abade Angilberto de Saint-Riquier. Na realidade, a corte de Carlos foi centro de uma vida muito lassa.

Carlos Magno era bárbaro vigoroso — politicamente aliado à Igreja, mas não sobrecarregado de piedade pessoal. Era incapaz de ler e escrever, mas deu início a um renascimento literário. Levou vida dissoluta e nutriu afeição exagerada por suas filhas, mas fez tudo isso para promover a vida santa entre seus súditos. A exemplo de Pepino, seu pai, usou com destreza o zelo dos missionários a fim de fomentar sua influência na Germânia, mas assegurou-se de que os papas obedeceriam suas ordens. Estes o fizeram de muito bom grado porque Roma havia se tornado uma cidade bárbara — na qual a pessoa do papa não ficava segura sem proteção externa — e porque as eleições papais haviam se convertido numa desordenada luta de facções. Em 799, inimigos locais sequestraram o pontífice, colocaram-no na prisão e ameaçaram cegá-lo. Durante a vida de Carlos, tinha-se a impressão de que uma nova ordem seria inaugurada; depois de sua morte, contudo, pouco sobreviveu além de uma teoria.

Os ganhos da Igreja, de modo particular os do papado, foram muito mais sólidos do que aqueles do Império Ocidental. A Inglaterra fora convertida por uma missão monástica sob as ordens de Gregório Magno, permanecendo muito mais sujeita a Roma do que os países cujos bispos haviam se acostumado à autonomia local. A conversão da Germânia se deu sobretudo pelas mãos de São Bonifácio (680-754), missionário inglês amigo de Carlos Martel e Pepino, além de completamente fiel ao papa. Bonifácio fundou muitos mosteiros na Germânia; São Galo, seu amigo, criou o mosteiro suíço que leva seu nome. De acordo com algumas autoridades, Bonifácio nomeou Pepino rei valendo-se de um ritual retirado do Primeiro Livro dos Reis.

São Bonifácio nasceu em Devonshire e foi educado em Exeter e Winchester. Partiu para a Frísia em 716, mas logo teve de retornar. Em 717, foi para Roma, e em 719 o papa Gregório II o enviou à Germânia para que convertesse os germânicos e combatesse a influência dos missionários irlandeses (os quais se enganavam, como certamente o leitor se recordará, quanto à data da Páscoa e à forma da tonsura). Após triunfos consideráveis, voltou para Roma em 722, onde foi feito bispo

por Gregório II, a quem fez voto de obediência. O papa deu-lhe uma carta a ser entregue a Carlos Martel e o incumbiu, além de converter os pagãos, também de pôr fim à heresia. Em 732, tornou-se arcebispo; em 738, visitou Roma pela terceira vez. Em 741, o papa Zacarias fez dele legado e encarregou-o pela reforma da igreja franca. Bonifácio fundou então a abadia de Fulda, para a qual elaborou uma regra mais rigorosa do que a beneditina. Em seguida, iniciou controvérsia com um bispo irlandês de Salzburgo que tinha como nome Virgílio, o qual afirmava que existem outros mundos além do nosso, mas ainda assim foi canonizado. Em 754, tendo retornado para a Frísia, Bonifácio e seus companheiros foram massacrados pelos pagãos. É graças a ele que o cristianismo germânico é papal, e não irlandês.

Os mosteiros ingleses, de modo especial os de Yorkshire, tinham grande importância à época. A civilização tal qual existira na Bretanha romana havia desaparecido, e aquela trazida pelos missionários cristãos girava, toda ela, ao redor das abadias beneditinas, que em tudo dependiam diretamente de Roma. O Venerável Beda foi monge em Jarrow. Seu pupilo Egberto, primeiro arcebispo de York, fundou a escola catedral em que Alcuíno foi educado.

Alcuíno é figura importante na cultura de então. Foi para Roma em 780 e, durante sua viagem, conheceu, em Parma, o imperador Carlos Magno, que contratou-o para ensinar latim aos francos e educar a família real. Passou parte considerável de sua vida na corte do imperador, empenhado em lecionar e fundar escolas. Na velhice, foi abade de São Martinho em Tours. Escreveu uma série de livros, incluindo uma história, em verso, da igreja em York. O imperador, embora sem instrução, depositava considerável fé no valor da cultura, e por um breve período reduziu a escuridão da Idade das Trevas. Seus esforços nessa direção, porém, foram efêmeros. A cultura de Yorkshire foi destruída pelos dinamarqueses; a da França, prejudicada pelos normandos. Os sarracenos tomaram de assalto a Itália meridional, conquistaram a Sicília e, em 846, chegaram a atacar inclusive Roma. O século X talvez tenha sido, como um todo, o período mais sombrio da cristandade ocidental; o

século IX é redimido pelos eclesiásticos ingleses e pela impressionante figura de João Escoto, sobre quem terei mais o que dizer agora.

À primeira vista, a decadência do poder carolíngio após a morte de Carlos Magno e a divisão de seu império beneficiaram o papado. O papa Nicolau I (858-67) elevou o poder papal a um nível até então jamais visto. Brigou com os imperadores do Oriente e do Ocidente; com Carlos, o Calvo, rei de França; com o rei Lotário II, de Lorena; e com o episcopado de praticamente todo país cristão. Em quase todas as disputas, porém, foi bem-sucedido. O clero de muitas regiões se tornara dependente dos príncipes locais, e ele se esforçou para remediar a situação. Suas duas principais controvérsias dizem respeito ao divórcio de Lotário II e à deposição canonicamente ilegal de Inácio, patriarca de Constantinopla. O poder da Igreja ao longo de todo o medievo teve grande relação com os divórcios reais. Os reis eram homens de paixões obstinadas, para os quais a indissolubilidade do matrimônio era doutrina que cabia somente a súditos. No entanto, apenas a Igreja podia celebrar um casamento, e se ela declarasse inválida determinada união era muito provável que uma sucessão contestada e uma guerra dinástica se seguissem. Portanto, a Igreja ocupava posição de força quando se opunha aos divórcios reais e aos casamentos irregulares. Na Inglaterra, ela perdeu essa posição sob Henrique VIII, mas recuperou-a durante o reinado de Eduardo VIII.

Quando Lotário II exigiu um divórcio, o clero de seu reino anuiu. O papa Nicolau, entretanto, depôs os bispos que haviam concordado e recusou-se a reconhecer o pedido de separação. O irmão de Lotário, o imperador Luís II, marchou então sobre Roma a fim de intimidar o pontífice, mas, como os terrores supersticiosos preponderavam, acabou por retirar-se. No final das contas, a vontade papal prevaleceu.

A questão do patriarca Inácio é interessante por demonstrar que o papa ainda podia se fazer ouvir no Oriente. Inácio, detestável aos olhos do regente Bardas, foi deposto, e a seu lugar foi promovido Fócio, até então um leigo. O governo bizantino solicitou ao papa que ratificasse o procedimento, e o pontífice enviou dois legados a Constantinopla para

investigarem a questão. Estes, porém, ao lá chegarem, ficaram aterrorizados e deram anuência. Durante certo tempo, os fatos foram ocultados do papa, mas, quando os descobriu, o pontífice tomou medidas enérgicas. Convocou um concílio em Roma a fim de examinar a questão; depôs do bispado um de seus legados e o arcebispo que consagrara Fócio; anatematizou Fócio, destituiu todos os que este havia ordenado e restituiu os que haviam sido depostos por se oporem a ele. O imperador Miguel III ficou furioso e enviou ao papa uma carta colérica, recebendo o seguinte como resposta: “O dia dos sacerdotes-reis e dos pontífices-imperadores é hoje passado; o cristianismo separou as duas funções. Os imperadores cristãos necessitam do papa em virtude da vida eterna, enquanto os papas nenhuma necessidade têm de imperadores, exceto no que diz respeito às coisas do século.” Fócio e o imperador responderam com a convocação de um concílio que excomungou o papa e declarou a Igreja Romana herética. Logo em seguida, porém, Miguel III foi assassinado, e Basílio, seu sucessor, devolveu Inácio a seu cargo, reconhecendo explicitamente a jurisdição papal na matéria. Esse triunfo se deu logo após a morte de Nicolau e foi quase completamente atribuível às conspirações do palácio. Depois da morte de Inácio, Fócio mais uma vez tornou-se patriarca, e a cisão entre as Igrejas Oriental e Ocidental só fez aumentar. Por essa razão, não se pode dizer que a política de Nicolau tenha logrado vitória a longo prazo.

Foi quase mais difícil para Nicolau impor sua vontade ao episcopado do que impô-la aos reis. Os arcebispos viam-se então como homens muito importantes, e assim relutavam em se submeter docilmente a um monarca eclesiástico. O papa, contudo, asseverava que os bispos deviam sua existência a ele, e no geral conseguiu fazer sua visão prevalecer. Ao longo de todos esses séculos, grandes foram as dúvidas referentes ao modo como os bispos deveriam ser nomeados. Originalmente, eram eleitos por aclamação dos fiéis na cidade da sé; em seguida, muitas vezes elegeu-nos um sínodo composto de bispos vizinhos; e, depois, também o rei ou o papa. Os bispos podiam ser depostos por razões graves, mas não estava claro se deveriam ser julgados pelo pontífice ou por um sínodo

provincial. Todas essas incertezas faziam com que a força de determinado cargo dependesse da energia e da astúcia de quem o ocupasse. Nicolau elevou o poder papal ao máximo de suas capacidades; sob seus sucessores, retornou, porém, o seu declínio.

Durante o século X, o controle do papado passou à aristocracia romana local. Não havia ainda regra fixa para a eleição dos papas: a elevação se dava às vezes por aclamação popular; às vezes, pelas mãos de imperadores ou reis; e, às vezes, como no século X, por obra dos detentores do poder urbano em Roma. À época, Roma deixara de ser a cidade civilizada que ainda era no tempo de Gregório Magno. Havia por vezes brigas de facções; noutro momento, alguma família rica assumia o controle valendo-se de uma mistura de violência e corrupção. A desordem e a fraqueza da Europa Ocidental eram tão grandes nesse período que a cristandade talvez parecesse ameaçada de extinção. O imperador e o rei da França nada podiam fazer para refrear a anarquia gerada em seus reinos pelos potentados feudais que, supostamente, deveriam ser seus vassalos. Os húngaros realizaram incursões no norte da Itália. Os normandos tomaram de assalto a costa francesa, até que, em 911, a Normandia lhes foi cedida e eles, em troca, se tornaram cristãos. No entanto, o maior perigo na Itália e na França meridional vinha dos sarracenos, os quais eram inconvertíveis e não ostentavam qualquer reverência pela Igreja. Eles concluíram a conquista da Sicília no final do século IX; instalaram-se às margens do rio Garigliano, próximo a Nápoles; destruíram Monte Cassino e outros mosteiros de destaque. Tinham ainda um assentamento na costa da Provença, donde invadiram a Itália e os vales alpinos e interromperam o tráfego entre Roma e o norte.

A conquista da Itália foi impedida pelo Império Oriental, que subjugou os sarracenos de Garigliano em 915. Não teve, porém, força suficiente para governar Roma como fizera após a conquista de Justiniano, e assim o papado se tornou, por cerca de cem anos, uma prerrogativa da aristocracia romana ou dos condes de Túsculo. Os romanos mais poderosos do início do século X eram o “senador”

Teofilato e sua filha Marózia, em cuja família o papado praticamente tornou-se hereditário. Marózia teve inúmeros maridos em sequência e um número desconhecido de amantes. Um destes ela elevou ao papado sob o título de Sérgio II (904-11). O filho do casal foi o papa João XI (931-36); o neto, João XII (955-64), que tornou-se pontífice aos dezesseis anos e “completou o rebaixamento do papado por meio de sua vida imoral e das orgias de que o palácio de Latrão logo tornou-se cenário”.³ Ao que parece, teria sido Marózia o fundamento da lenda da “papisa Joana”.

Naturalmente, os papas desse período perderam toda a influência que seus predecessores haviam conservado no Oriente. Perderam também o poder, que Nicolau I exercera com sucesso, sobre os bispos ao norte dos Alpes. Concílios provinciais asseveraram independência completa do papa, mas foram incapazes de se libertarem dos soberanos e senhores feudais. Cada vez mais os bispos se assemelhavam aos magnatas feudais leigos. “A Igreja mesma, portanto, parece vítima dessa anarquia em que a sociedade laica chafurda. Todas as paixões más grassam irrestritamente, e, mais do que nunca, a parte do clero que ainda nutre certo interesse pela religião e pela salvação das almas confiadas à sua responsabilidade lamenta a decadência universal e volta os olhos dos fiéis para o espectro do fim do mundo e do Juízo Final.”⁴

Ao contrário que se achava, porém, erra quem acredita que a época foi tomada por um singular medo do fim do mundo no ano 1000. De são Paulo em diante, os cristãos acreditavam que o fim do mundo estava perto, mas cuidavam de seus afazeres cotidianos mesmo assim.

O ano 1000 pode ser convenientemente encarado como aquele que marca o fim do ponto mais baixo da civilização na Europa Ocidental. Dali em diante, consolidou-se o movimento de ascensão que perdurou até 1914. No princípio, esse progresso se deu sobretudo mediante a reforma monástica. Fora das ordens monacais, a maior parte do clero se tornara violenta, imoral e mundana; ela havia se corrompido pela riqueza e pelo poder que as boas ações dos piedosos patrocinavam. O mesmo aconteceu, sem cessar, também com as ordens monásticas; os

reformadores, no entanto, trazendo consigo um novo zelo, recuperaram sua força moral na mesma medida em que ela decaía.

Outra razão que faz do ano 1000 um divisor de águas é o fim, sacramentado mais ou menos à época, da conquista realizada pelos maometanos e pelos bárbaros do norte, ao menos no que diz respeito à Europa Ocidental. Godos, lombardos, húngaros e normandos vieram em ondas sucessivas; cada uma dessas hordas foi convertida, mas também enfraqueceu a tradição civilizada. O Império Ocidental se fragmentou em vários reinos bárbaros; os reis perderam autoridade sobre os vassalos. A anarquia era universal e trazia consigo, tanto em pequena quanto em larga escala, uma violência contínua. Por fim, todas as raças de conquistadores nórdicos foram convertidas ao cristianismo e fixaram morada. Os normandos, últimos a chegar, mostraram-se particularmente capazes da civilização. Eles reconquistaram a Sicília, que estava na mão dos sarracenos, e livraram a Itália dos maometanos. Trouxeram a Inglaterra de volta para o mundo romano, do qual havia sido em grande parte excluída pelos dinamarqueses. Uma vez instalados na Normandia, permitiram a renovação da França e lhes deram ajuda material durante o processo.

O emprego da expressão “Idade das Trevas” para designar o período que vai do ano 600 ao ano 1000 assinala nossa inadequada restrição à Europa Ocidental. Na China, o período abarca a dinastia Tang e o auge da poesia chinesa, sendo notável também por outros inúmeros motivos. Da Índia à Espanha, a brilhante civilização do islamismo floresceu. O que se perdeu para a cristandade à época não se perdeu para a civilização, mas antes o contrário. Ninguém poderia adivinhar que a Europa Ocidental prevaleceria tanto no plano do poder quanto no plano da cultura. Nós hoje temos a impressão de que o Ocidente europeu é a civilização, mas trata-se, essa, de uma visão limitada. A maior parte do conteúdo cultural de nossa civilização veio do Mediterrâneo oriental, das mãos de gregos e judeus. Quanto ao poder, a Europa Ocidental teve predomínio desde as Guerras Púnicas até a queda de Roma — *grosso modo*, durante os seis séculos entre 200 a.C. a 400 d.C. Passada essa

época, nenhum Estado da Europa Ocidental desfrutou de poder comparável ao da China, do Japão ou do Califado.

A superioridade de que desfrutamos desde o Renascimento se deve, em parte, à ciência e à técnica científica e, em parte, também às instituições políticas que foram gradualmente erigidas ao longo do medievo. Não há, na natureza das coisas, nada que garanta que essa superioridade deva continuar. Na presente guerra, grande força militar foi demonstrada pela Rússia, pela China e pelo Japão. Todos mesclam a técnica ocidental com uma ideologia do Oriente — a bizantina, a confuciana, a xintoísta. A Índia, se libertada, trará ainda outro elemento oriental. Caso sobreviva, não é improvável que a civilização alcance, nos próximos séculos, diversidade maior do que aquela que vem apresentando desde o Renascimento. Há um imperialismo cultural que é mais difícil de ser vencido do que o imperialismo do poder. Muito após o colapso do Império Ocidental — até a Reforma, na verdade —, toda a cultura europeia conservou algum traço do imperialismo romano. Ela hoje tem, para nós, o sabor imperialista do Ocidente europeu. Para que nos sintamos em casa no mundo posterior à presente guerra, creio que teremos de tratar a Ásia como igual não apenas no plano político, mas também no plano da cultura. Que mudanças isso suscitará eu desconheço, mas estou certo de que serão profundas e de elevada importância.

Notas

¹ Cito um livro ainda não publicado: *The First Europe*.

² Em *Cambridge Medieval History*, II, p. 663.

³ *Cambridge Medieval History*, III, p. 455.

⁴ *Ibid.*

João Escoto, nome que às vezes vem acompanhado de Erígena,¹ é o personagem mais impressionante do século IX. Não seria tanto, porém, caso fosse vivo no século V ou XV. Era irlandês, neoplatônico, hábil estudioso do grego, pelagiano, panteísta. Passou grande parte de sua vida sob o patronato de Carlos, o Calvo, rei de França, e, embora estivesse longe de ser ortodoxo, não sofreu, até onde sabemos, perseguição alguma. Colocou a razão acima da fé e nenhuma importância deu aos eclesiásticos, que, no entanto, recorriam a seus arbitramentos a fim de solucionar controvérsias.

Para compreendermos a existência de um homem como esse, devemos voltar nossa atenção para a cultura irlandesa dos séculos que se seguiram a são Patrício. Além do fato, dolorosíssimo, de são Patrício ser inglês, há ainda dois outros pouco menos penosos: primeiro, o de que já havia cristãos na Irlanda antes de ele chegar; depois, o de que, independentemente do que tenha feito pelo cristianismo irlandês, não foi a ele que se deveu a cultura da nação. Diz um autor gaulês que, à época da invasão da Gália — primeiro por Átila e depois pelos godos, pelos vândalos e por Alarico —, “todos os homens doutos que ali estavam fugiram pelo oceano; e, nos países situados além-mar — a saber, na Irlanda —, bem como em todos os lugares a que se dirigiram, levaram aos habitantes de tais regiões um enorme avanço no saber”.² Se algum desses homens buscou refúgio na Inglaterra, os anglos, os saxônicos e os jutos o devem ter suprimido; os que seguiram para a Irlanda, contudo, conseguiram transplantar, na companhia dos

missionários, muito do saber e da civilização que então desapareciam do continente. Há boas razões para acharmos que, ao longo dos séculos VI, VII e VIII, sobreviveram entre os irlandeses o conhecimento do grego e uma considerável familiaridade com os clássicos latinos.³ A língua grega era conhecida na Inglaterra desde os tempos de Teodoro, arcebispo da Cantuária (669-90), ele mesmo um grego educado em Atenas; também pode ter chegado ao norte por meio dos missionários irlandeses. “No final do século VII”, diz Montague James, “foi na Irlanda que a sede do conhecimento se manifestou de modo mais agudo, e o trabalho de ensinar foi levado a cabo com enorme diligência. Ali, a língua latina (e, em menor grau, também a grega) era estudada do ponto de vista do sábio. (...) Apenas quando migraram em massa para o continente, motivados de início pelo zelo missionário e, depois, pelas difíceis circunstâncias encontradas em casa, é que eles se tornaram instrumentais para o resgate dos fragmentos da literatura que já tinham aprendido a valorizar”.⁴ Érico de Auxerre, em cerca de 876, descreve o influxo de estudiosos irlandeses: “Desprezando os perigos do mar, a Irlanda, com sua turba de filósofos, migra quase em massa para nossas praias, e todos os mais doutos condenaram-se a si mesmos a exílio voluntário, atendendo ao convite de Salomão, o sábio” — isto é, rei Carlos, o Calvo.⁵

Muitas vezes, a vida dos homens cultos foi forçosamente nômade. No início da filosofia grega, grande parte dos filósofos se refugiara dos persas; no final, época de Justiniano, refugiava-se *entre* eles. No século V, como vimos, os homens de saber fugiram da Gália para as Ilhas Ocidentais querendo escapar dos germânicos; no século IX, por sua vez, retornaram da Inglaterra e da Irlanda para fugirem dos escandinavos. Nos dias de hoje, os filósofos alemães têm de ir a terras ainda mais ocidentais para se esquivarem de seus compatriotas. Pergunto-me se um voo de regresso demorará tempo igualmente longo para acontecer.

Pouquíssimo se sabe sobre os irlandeses no período em que preservaram para a Europa a tradição da cultura clássica. Essa cultura estava vinculada aos mosteiros e, como revelam os livros penitenciais,

era repleta de piedade, mas não parece ter nutrido grande interesse pelas sutilezas teológicas. Antes monástica do que episcopal, ela não tinha a perspectiva administrativa que caracterizara os eclesiásticos do continente desde Gregório Magno. E, por ter permanecido em geral desligada de qualquer contato com Roma, ainda via o papa como a época de santo Ambrósio o vira. Pelágio, embora provavelmente bretão, foi tido por alguns como irlandês. É provável que sua heresia tenha sobrevivido na Irlanda, onde as autoridades foram incapazes de suprimi-la como fizeram, com dificuldades, na Gália. Essas circunstâncias ajudam a explicar a extraordinária liberdade e o extraordinário vigor das especulações de João Escoto.

O início e o fim de sua vida nos são desconhecidos: conhecemos apenas seu período intermediário, durante o qual foi empregado pelo rei da França. Ao que parece, nasceu em cerca de 800 e morreu mais ou menos em 877, mas ambas as datas não passam de conjecturas. Esteve na França durante o papado de Nicolau I, e mais uma vez encontramos, em sua vida, personagens que tiveram relação com esse papa, como Carlos, o Calvo, o imperador Miguel e o próprio pontífice.

Carlos convidou João à França em cerca de 843 e colocou-o à frente da escola da corte. Uma disputa acerca da predestinação e do livre-arbítrio se consolidara entre o monge Godescalco e o importante eclesiástico Incmaro, arcebispo de Reims. O monge era predestinacionista; o arcebispo, libertário. João tomou partido do arcebispo no tratado *Da predestinação divina*, mas deu apoio demasiadamente imprudente. Tratava-se de tema espinhoso; Agostinho o abordara nos escritos contra Pelágio, mas era arriscado concordar com o santo e ainda mais arriscado contradizê-lo de maneira explícita. João defendeu o livre-arbítrio, o que poderia muito bem passar impune; o que causou indignação foi o caráter puramente filosófico de seu raciocínio. Ele não se dizia contrário a nada do que era aceito pela teologia, mas defendeu que uma filosofia independente da revelação possuía autoridade equivalente, ou mesmo superior. João declarou que tanto a razão quanto a revelação são fontes da verdade, e por isso não podem

estar em conflito; se *parecerem* conflitar, porém, à razão deve ser dada a preferência. A verdadeira religião, afirmou, é a verdadeira filosofia e vice-versa. Sua obra foi condenada por dois concílios, um em 855 e outro em 859; o primeiro deles é descrito como “mingau irlandês”.

Ele escapou da punição graças ao apoio do rei, de quem parece ter sido íntimo. Se devemos dar crédito a Guilherme de Malmesbury, o monarca perguntou a João quando com ele jantaria: “O que separa um escoto de um tolo?” Ao que João respondeu: “Apenas a mesa de jantar.” O rei morreu em 877, e nada do que depois ocorreu na vida de João nos é conhecido. Alguns creem que também ele faleceu naquele ano. Há lendas que relatam que foi convidado à Inglaterra por Alfredo, o Grande, o qual tornou-se abade de Malmesbury ou Athelney e foi morto pelos monges. Tamanha desgraça, no entanto, parece ter acometido outro João.

Sua mais próxima obra foi a tradução, desde o grego, do Pseudo-Dionísio, trabalho que desfrutou de grande reputação no início da Idade Média. Quando são Paulo pregou em Atenas, “alguns homens aderiram a ele e abraçaram a fé. Entre esses achava-se Dionísio, o Areopagita” (Atos XVII, 34). Nada mais se sabe sobre esse homem, mas na Idade Média conhecia-se muito mais. Ele viajara para a França e fundara a abadia de Saint-Denis — ou ao menos é o que diz Hilduíno, que foi abade pouco antes da chegada de João à França. Além disso, fora o suposto autor de uma importante obra que harmonizava o neoplatonismo com o cristianismo. A data dessa obra nos é desconhecida, mas não há dúvidas de que é anterior ao ano 500 e posterior a Plotino. Ela foi amplamente lida e estimada no Oriente, mas no Ocidente só veio a ser conhecida por todos após o ano 827, quando Miguel, o imperador grego, enviou uma cópia para Luís, o Piedoso, que por sua vez repassou-a ao supracitado abade Hilduíno. Este, acreditando tratar-se de obra escrita pelo discípulo de são Paulo, o célebre fundador de sua abadia, certamente teve o desejo de conhecer seu conteúdo, mas não havia quem pudesse traduzir do grego antes da chegada de João, que levou a cabo o trabalho. Deve tê-lo feito com prazer, pois suas próprias opiniões estavam de acordo com as

do Pseudo-Dionísio, que doravante passaria a exercer grande influência sobre a filosofia católica do Ocidente.

A tradução de João foi enviada ao papa Nicolau em 860. Porque sua permissão não fora solicitada antes da publicação da obra, o pontífice sentiu-se ofendido e ordenou que Carlos mandasse João para Roma — ordem que foi ignorada. No que toca, porém, à substância — de modo especial, à erudição — que a tradução revela, não conseguiu encontrar defeitos. Seu bibliotecário Anastásio, excelente grego cuja opinião pedira sobre a obra, mostrou-se impressionado com o fato de alguém vindo de país tão remoto e bárbaro conhecer tão profundamente a língua grega.

A maior obra de João intitula-se (em grego) *Da divisão da natureza*. Trata-se de um livro que a escolástica denominaria “realista”, visto que afirmava, com Platão, que os universais são anteriores aos particulares. João inclui sob “Natureza” não somente aquilo que é, mas também o que não é. Toda ela se divide em quatro classes: (1) o que cria e não é criado; (2) o que cria e é criado; (3) o que é criado, mas não cria; (4) o que não cria nem é criado. A primeira, obviamente, diz respeito a Deus. A segunda, às ideias (platônicas), que subsistem em Deus. A terceira, ao que se encontra no espaço e no tempo. A quarta, para nossa surpresa, novamente a Deus, mas não enquanto Criador, e sim como Fim e Propósito de todas as coisas. Tudo aquilo que emana de Deus luta para voltar para Ele e, portanto, tem como termo o próprio princípio. A ponte entre o Uno e o múltiplo é o *Logos*.

No âmbito do não ser ele inclui muitas coisas — os objetos físicos, por exemplo, que não pertencem ao mundo inteligível, e também o pecado, dado que implica a perda do modelo divino. Apenas aquilo que cria e não é criado possui subsistência essencial; trata-se da essência de todas as coisas. Deus é o princípio, o meio e o fim de tudo. A essência de Deus não pode ser conhecida pelos homens ou pelos anjos. Até para Si próprio ele é, em certo sentido, incognoscível: “Deus não conhece a Si mesmo, aquilo que Ele é, porque não é um *quê*; em certo sentido, Ele é incompreensível a Si e a toda inteligência.”⁶ Na existência das coisas, a existência de Deus pode ser percebida; em sua ordem, Sua sabedoria; e

em seu movimento, Sua vida. Seu ser é o Pai, Sua sabedoria é o Filho e Sua vida é o Espírito Santo. Dionísio, contudo, está certo ao dizer que nome algum pode expressar Deus verdadeiramente. Existe uma teologia afirmativa que diz que Ele é verdade, bondade, essência etc., mas tais afirmações só são verdadeiras simbolicamente; todos esses predicados, afinal, possuem opostos, enquanto Deus não os tem.

A classe de coisas que tanto criam quanto são criadas abarca todas as primeiras causas, protótipos ou ideias platônicas. O total dessas causas primeiras é o *Logos*. O mundo das ideias é eterno, mas criado. Sob a influência do Espírito Santo, as primeiras causas dão origem ao mundo das coisas particulares, cuja materialidade é ilusória. Quando se diz que Deus criou as coisas a partir do “nada”, esse “nada” deve ser entendido como o próprio Deus, no sentido em que Ele transcende todo conhecimento.

A Criação é um processo eterno: a substância de todas as coisas finitas é Deus. A criatura não é um ser distinto dele. Ela subsiste em Deus, que se manifesta na criatura de maneira inefável. “A Santíssima Trindade ama a Si mesma em nós e em Si.⁷ Ela vê e move a Si mesma.”

O pecado tem sua fonte na liberdade e surgiu porque o homem se voltara para si mesmo, e não para o divino. O mal não tem fundamento em Deus porque em Deus não há a ideia do mal. O mal é o não ser e carece de fundamento: se o tivesse, seria necessário. O mal é privação do bem.

O *Logos* é o princípio que traz o múltiplo de volta para o Uno e o homem de volta para Deus; trata-se, portanto, do Salvador do mundo. Mediante a união com Deus, a parte do homem que a executa se torna divina.

João discorda dos aristotélicos quando nega substancialidade a coisas particulares e chama Platão de auge dos filósofos. Porém, dos tipos de coisas que enuncia, os três primeiros derivam indiretamente do motor-imóvel, do motor-e-móvel e do móvel-mas-não-movente de Aristóteles. No sistema de João, o quarto tipo, aquele que diz respeito ao que nem

cria nem é criado, vem da doutrina de Dionísio, segundo a qual todas as coisas retornam para Deus.

A heterodoxia de João Escoto salta aos olhos diante do resumo acima. Seu panteísmo, recusando uma realidade substancial às coisas, contraria a doutrina cristã. Sua interpretação da criação a partir do “nada” não é do tipo que um teólogo prudente poderia aceitar. Sua Trindade, que em muito se assemelha à de Plotino, não preserva a igualdade das Três Pessoas, muito embora ele procure salvaguardar-se nesse ponto. A independência de seu espírito é revelada por essas heresias, além de ser impressionante para o século IX. Sua perspectiva neoplatônica talvez fosse comum na Irlanda tanto quanto o fora entre os Pais gregos dos séculos IV e V. Se conhecêssemos mais do cristianismo irlandês entre o século V e o século IX, talvez o julgássemos menos surpreendente. Por outro lado, é possível que grande parte daquilo que nele é herético deva ser atribuído à influência do Pseudo-Dionísio, que foi, em virtude de sua suposta relação com são Paulo, equivocadamente tido como ortodoxo.

Sua visão da criação como algo atemporal também é, certamente, herética, e o força a dizer que o relato do Gênesis é alegórico. O paraíso e a queda não devem ser tomados à letra. Como todos os panteístas, ele encontra dificuldades ao tratar do pecado. Afirma que originalmente o homem não pecava e que, sem pecado, também não havia distinção de sexos. Isso contraria, como é evidente, o “homem e mulher ele os criou”. Segundo João, os seres humanos só foram divididos em homens e mulheres quando do pecado. A mulher incorpora a natureza sensitiva e caída do homem. No final, a distinção de sexos desaparecerá mais uma vez, quando então teremos corpo puramente espiritual.⁸ O pecado consiste na vontade maldirecionada, na falsa suposição de que algo é bom quando não é. Sua punição é natural: consiste em descobrir a vaidade dos desejos humanos. Tal punição, porém, não é eterna. Como Orígenes, João afirma que até os demônios serão salvos no fim, ainda que só depois dos demais.

A tradução do Pseudo-Dionísio realizada por João teve grande impacto sobre o pensamento medieval, mas não seu *magnum opus* sobre a

divisão da Natureza. A obra foi condenada repetidas vezes por heresia, e, por fim, em 1225, o papa Honório III ordenou que todas as suas cópias fossem queimadas. Felizmente, essa ordem não foi cumprida à risca.

Notas

¹ O complemento é redundante, pois faria com que seu nome fosse “João irlandês da Irlanda”. No século IX, “Escoto” significava “irlandês”.

² Cambridge Medieval History, III, p. 501.

³ A questão é cautelosamente examinada em Cambridge Medieval History, III, cap. XIX. Sua conclusão é favorável ao conhecimento do grego pelos irlandeses.

⁴ Loc. cit., p. 507-8.

⁵ Loc. cit., p. 524.

⁶ Cf. Bradley acerca da insuficiência de toda a cognição. Ele afirma que verdade nenhuma é de todo verdadeira, mas que a melhor verdade à disposição não é intelectualmente corrigível.

⁷ Cf. Spinoza.

⁸ Contraste-se com santo Agostinho.

Reforma eclesiástica no século XI

No século XI, pela primeira vez desde a queda do Império Ocidental, a Europa testemunhou um progresso veloz que não se perdeu logo em seguida. Durante o renascimento carolíngio, certo tipo de avanço fora feito, sem, porém, ter se mostrado sólido. No século XI, as melhorias foram duradouras e multifaces. Tiveram início com a reforma monástica; em seguida, estenderam-se ao papado e ao governo da Igreja. Por fim, quando do termo do século, produziram os primeiros filósofos escolásticos. Os sarracenos foram expulsos da Sicília pelos normandos; os húngaros, que haviam se convertido ao cristianismo, deixaram de ser saqueadores; as conquistas dos normandos na França e na Inglaterra salvaram ambos os países de novas incursões escandinavas. A arquitetura, que só não era bárbara onde a influência bizantina prevaleceu, logrou sublimidade súbita. O nível da educação aumentou enormemente entre o clero e consideravelmente entre a aristocracia laica.

Na mente de seus fomentadores, os primeiros estágios do movimento de reforma foram efetuados por motivos morais. Tanto o clero regular quanto o clero secular se haviam desencaminhado, e para fazê-los viver de acordo com seus princípios os homens de zelo começaram a trabalhar. Por trás, porém, dessas razões puramente morais, havia outra que de início talvez fosse inconsciente, mas que aos poucos tornou-se cada vez mais manifesta. Tratava-se do desejo de concluir a separação entre clero e laicato e aumentar, por meio dela, o poder do primeiro. Por

consequente, era natural que a vitória da reforma, na Igreja, conduzisse diretamente a um conflito violento entre o imperador e o papa.

Os sacerdotes tinham formado casta isolada e poderosa no Egito, na Babilônia e na Pérsia, mas não na Grécia ou em Roma. Na Igreja Cristã primitiva, a distinção entre clero e laicato passou a existir aos poucos; quando lemos sobre os “bispos” no Novo Testamento, a palavra não significa o que veio a significar para nós. A separação entre o clero e o resto da população assumiu dois aspectos: o primeiro, doutrinal; o segundo, dependente do primeiro, político. O clero detinha certos poderes miraculosos, em especial no que tocava aos sacramentos — exceção feita apenas ao batismo, que poderia ser realizado por leigos. Sem a ajuda do clero, o casamento, a absolvição e a extrema-unção eram impossíveis. Mais importante ainda, para o medievo, era a transubstanciação: apenas um sacerdote era capaz de realizar o milagre da missa. Foi somente no século XI, mais precisamente em 1079, que a transubstanciação tornou-se artigo de fé, não obstante fosse por todos reconhecida havia muito tempo.

Graças a seus poderes miraculosos, os sacerdotes poderiam determinar se alguém passaria a eternidade no céu ou no inferno. Caso morresse excomungado, iria para o inferno; se morto tendo um sacerdote realizado as cerimônias convenientes, acabaria no céu — contanto que arrependido e devidamente confessado. Antes, porém, de chegar ao céu, seria necessário passar certo tempo — talvez bastante longo — padecendo as dores do purgatório. Os sacerdotes poderiam encurtar tal duração se realizassem missas por essa alma, o que se dispunham a fazer em troca de um conveniente pagamento em dinheiro.

Deve-se compreender que tanto os padres quanto os leigos acreditavam em tudo isso com veemência; não se tratava apenas de um credo oficialmente professado. A todo momento, os poderes miraculosos do clero lhe faziam triunfar sobre os príncipes poderosos e os exércitos que conduziam. Esses poderes, no entanto, eram limitados de duas formas: por explosões incautas de paixão em certos leigos impetuosos e por divisões no clero. Até a época de Gregório VII, os habitantes de

Roma demonstraram pouco respeito pela pessoa do papa. Eles o sequestravam, prendiam, envenenavam ou combatiam sempre que os turbulentos conflitos faccionais os tentavam a fazê-lo. Mas de que modo isso é compatível com suas crenças? Parte da explicação jaz na mera falta de autocontrole, não há dúvidas, mas há também a crença na possibilidade do arrependimento no leito de morte. Outra razão, menos eficaz em Roma do que alhures, jazia no fato de os monarcas conseguirem impor seus desejos aos bispos de seu reino, garantindo, assim, magia sacerdotal suficiente para se salvarem da danação. A disciplina da Igreja e o governo eclesiástico unificado, portanto, eram essenciais ao poder do clero. Esses objetivos foram concretizados ao longo do século XI, sendo parte integrante da reforma moral da hierarquia.

O poder do clero como um todo só estaria assegurado se cada eclesiástico fizesse enormes sacrifícios. Os dois grandes males sobre os quais os reformadores se debruçaram eram a simonia e o concubinato. É preciso dizer algo sobre cada um.

Graças às boas ações dos piedosos, a Igreja enriquecera. Muitos bispos possuíam propriedades enormes, e mesmo os párocos costumavam levar o que, para a época, era uma vida confortável. Na prática, a nomeação dos bispos em geral se encontrava nas mãos do rei, mas às vezes cabia também a algum nobre feudal subordinado. Era comum que o rei vendesse bispados — na realidade, isso constituía parte substancial de sua renda. O bispo, por sua vez, vendia as promoções eclesiásticas que estavam sob o seu poder. Não havia nada de secreto nisso. Gerbert (Silvestre II) descreveu o que diziam os bispos: “Dei ouro e recebi o episcopado; não temo reavê-lo, porém, caso me comporte como deveria. Ordeno um sacerdote e recebo ouro; faço um diácono e ganho uma pilha de prata. Vede, o ouro que dei eu agora o tenho, sem qualquer redução, em minha bolsa.”¹ Em Milão, Pedro Damião descobriu, no ano de 1059, que todo clérigo da cidade, a começar pelo arcebispo, cometera simonia — e uma situação como essa estava longe de ser excepcional.

A simonia era pecado, é claro, mas não era esse o único argumento contra a prática. Ela fazia com que o progresso eclesiástico se desse de acordo com o dinheiro, e não segundo o mérito; confirmava a autoridade laica na nomeação de bispos e a subserviência episcopal aos governantes seculares; e tendia a fazer do episcopado parte do sistema feudal. Ademais, quando um homem comprava sua promoção, ficava naturalmente ansioso por refazer-se, de modo que os interesses do mundo provavelmente o preocupariam mais do que os interesses espirituais. Por essas razões, a campanha contra a simonia tornou-se parte necessária da luta eclesiástica pelo poder.

Considerações muito semelhantes se aplicavam ao celibato clerical. Os reformadores do século XI frequentemente falavam em “concubinato”, mas seria mais correto dizer “casamento”. Os monges, é claro, estavam impossibilitados de contrair matrimônio em virtude do voto de castidade, mas não havia nenhuma proibição clara, com relação a isso, que se aplicasse ao clero secular. Até os dias de hoje, na Igreja do Oriente, os párocos podem se casar. No século XI, a maioria dos párocos no Ocidente era casada. Os bispos, por sua vez, recorriam à declaração de são Paulo: “É preciso, porém, que o epíscopo seja irrepreensível, esposo de uma única mulher.”² Não havia, na insistência dada ao celibato clerical, um problema moral tão claro quanto o da campanha contra a simonia, mas as motivações políticas eram similares.³

Quando casados, os sacerdotes naturalmente tentavam transferir a propriedade da Igreja a seus filhos. Eles podiam fazê-lo de maneira lícita caso os descendentes se tornassem sacerdotes, e por isso um dos primeiros passos do grupo reformista, tão logo este chegou ao poder, foi proibir a ordenação dos filhos dos padres.⁴ Em tempos de confusão, no entanto, subsistia ainda o risco de os pais sacerdotes encontrarem formas ilegais de alienar parte das terras eclesiásticas. Além da consideração econômica, havia também o fato de que, se o sacerdote fosse homem de família como seus vizinhos, pareceria a eles alguém não tão distante. Pelo menos desde o século V, o celibato foi intensamente admirado; e, se o clero precisava gozar da reverência de que seus poderes

dependiam, seria altamente vantajoso que se apartasse dos outros homens pela abstinência do matrimônio. Não há dúvidas de que os próprios reformadores acreditavam, com toda a sinceridade, que o estado de casado, embora não verdadeiramente pecaminoso, era inferior ao do celibato, sendo admitido apenas graças à fraqueza da carne. São Paulo ordena que, “se não podem guardar a continência, casem-se”,⁵ mas o homem verdadeiramente santo deve ser capaz de “guardar a continência”. O celibato clerical, portanto, é essencial para a autoridade moral da Igreja.

Após essas preliminares genéricas, chegamos à história propriamente dita do movimento que reformou a Igreja no século XI.

Seu início remete à fundação da abadia de Cluny, realizada em 910 pelas mãos de Guilherme, o Pio, duque da Aquitânia. Desde o princípio, a abadia foi independente de toda autoridade externa, exceto da do papa; além disso, a autoridade de seu abade se estendia aos outros mosteiros que lhe deviam sua existência. A maioria dos mosteiros da época era rica e lassa; Cluny, embora evitasse o ascetismo radical, teve o cuidado de preservar a decência e o decoro. Odon, seu segundo abade, foi para a Itália e ganhou o controle de vários mosteiros romanos. Não foi sempre bem-sucedido: “Farfa, dividida por um cisma entre dois abades rivais que haviam assassinado seu predecessor, resistiu à introdução dos monges de Cluny por Odon e se livrou, pelo uso do veneno, do abade que Alberico investira com o emprego de força armada.”⁶ (Alberico era o governante de Roma que convidara Odon.) No século XII, o zelo reformista de Cluny se esvaiu. São Bernardo se opôs à sua bela arquitetura; a exemplo da maioria dos fervorosos da época, ele acreditava que os esplêndidos edifícios eclesiásticos eram sinal de um orgulho pecaminoso.

Ao longo do século XI, muitas outras ordens foram fundadas por reformadores. Romualdo, eremita ascético, criou a Ordem dos Camaldulenses em 1012; Pedro Damião, de quem nos ocuparemos em breve, foi seu seguidor. Os cartuxos, que jamais deixaram de ser austeros, nasceram de Bruno de Colônia em 1084. No ano de 1098, a

Ordem de Cister foi inaugurada, e a ela juntar-se-ia são Bernardo em 1113. Os cistercienses aderiam com rigor à regra beneditina. Janelas com vitrais estavam vetadas. Os *conversi*, ou irmãos leigos, faziam os trabalhos. Esses homens professavam os votos, mas estavam proibidos de aprender a ler ou escrever; atuavam sobretudo na agricultura, embora também pudessem desempenhar outras tarefas, como a da arquitetura. A abadia de Fountains, em Yorkshire, é cisterciense: trata-se de obra notável para homens que acreditavam que toda beleza vinha do diabo.

Como ficará claro à luz do caso de Farfa, que esteve longe de ser único, os reformadores monásticos exigiam grande coragem e vigor. Ali onde tiveram sucesso, apoiaram-nos as autoridades seculares. Foram esses homens e seus seguidores que tornaram possível a reforma — primeiro a do papado e, depois, a da Igreja como um todo.

A reforma do papado, todavia, foi de início obra do imperador. O último papa dinástico foi Bento IX, eleito em 1032; dizem que somava apenas doze anos à época. Era filho de Alberico de Túsculo, a quem já aludimos quando tratamos do abade Odon. À medida que envelhecia, tornava-se cada vez mais pervertido, chocando até mesmo os romanos. Sua iniquidade alcançou tal nível que ele decidiu resignar o papado e casar-se. Vendeu-o a seu padrinho, logo Gregório VI. Embora chegasse ao papado por meio da simonia, Gregório era reformador, bem como amigo de Hildebrando (Gregório VII). O modo que utilizou para tornar-se papa, porém, era escandaloso demais para ser ignorado. O jovem imperador Henrique III (1039-56) foi reformador piedoso que abandonara a simonia em detrimento de grande parte de sua receita, conservando ao mesmo tempo o direito de nomear bispos; ele chegou à Itália em 1046, quando com 22 anos, e depôs Gregório VI sob a acusação de simonia.

Henrique III conservou, ao longo de todo o seu reinado, o poder de fazer e desfazer papas; exerceu-o, porém, com grande sabedoria e segundo os interesses da reforma. Tendo se livrado de Gregório VI, nomeou em seu lugar um bispo alemão: Suidgero de Bamberg; os romanos abriram mão dos direitos eleitorais que haviam reivindicado e

muitas vezes exercido, quase sempre muito mal. O novo papa faleceu no ano seguinte; o mesmo ocorreu, quase imediatamente, com o sucessor nomeado — ao que parece, por envenenamento. Henrique III escolheu, então, alguém que lhe era próximo: Bruno de Toul, que assumiu o nome de Leão IX (1049-54). Tratava-se de um reformador fervoroso, que viajou muito e realizou muitos concílios; quis também combater os normandos no sul da Itália, mas nisso não foi bem-sucedido. Hildebrando era seu amigo, podendo quase ser chamado de pupilo. Morto Leão, o imperador nomeou mais um papa: Gebhard de Hirschberg, que tornou-se Vítor II em 1055. Henrique, porém, faleceu no ano seguinte; no próximo, também o pontífice. Desse momento em diante, as relações entre imperador e papa se tornaram menos amistosas. O pontífice, após ter adquirido autoridade moral com a ajuda de Henrique III, reivindicou primeiro independência e, depois, autoridade moral sobre o imperador. Desse modo, teve início o grande conflito que duraria duzentos anos e terminaria com a derrota do monarca. A longo prazo, portanto, a política de reforma papal que Henrique III colocara em prática talvez tenha carecido de visão.

Henrique IV, o imperador seguinte, reinou por cinquenta anos (1056-1106). Inicialmente, porque era menor de idade, a regência foi exercida por sua mãe, a imperatriz Agnes. Estêvão IX foi papa durante um ano. Quando de sua morte, os cardeais escolheram um pontífice e os romanos, reafirmando os direitos a que haviam abdicado, outro. A imperatriz tomou partido dos cardeais, cujo indicado assumiu o nome de Nicolau II. Embora tenha durado apenas três anos, seu reinado foi importante. Ele fez as pazes com os normandos e, assim, logrou que o papado se tornasse menos dependente do imperador. À época, o modo como os papas eram eleitos foi determinado por um decreto, segundo o qual a escolha seria feita primeiro pelos cardeais-bispos, depois pelos outros cardeais e, por fim, pelo clero e povo de Roma, cuja participação — depreende-se — era puramente formal. Na prática, eram os cardeais-bispos os responsáveis pela eleição do papa. Se possível, ela deveria dar-se em Roma, mas poderia também ocorrer alhures caso as circunstâncias

tornassem a eleição em solo romano difícil ou indesejável. Nenhum papel caberia ao imperador. Tal decreto, só aceito após enorme esforço, representava um passo crítico na emancipação papal do controle laico.

Nicolau II emitiu um decreto que tornava inválidas as futuras ordenações de homens culpados de simonia. O decreto não retroagia porque, se o fizesse, invalidaria a ordenação da grande maioria dos padres existentes.

Durante o pontificado de Nicolau II, uma interessante disputa teve início em Milão. O arcebispo, seguindo a tradição ambrosiana, reivindicou certa independência do papa. Ele e seu clero haviam se aliado à aristocracia e se opuseram veementemente à reforma. A classe mercantil e as classes inferiores, por sua vez, desejavam que o clero fosse piedoso; motins se seguiram em apoio ao celibato clerical, e um movimento reformista poderoso, denominado “patarino”, foi criado em oposição ao arcebispo e seus partidários. Em 1059, o papa, dando apoio à reforma, enviou a Milão, como seu legado, o insigne são Pedro Damião. Damião foi autor do tratado *Da onipotência divina*, em que afirmou que Deus pode realizar coisas contrárias à lei da contradição e desfazer o passado. (Essa visão foi rejeitada por santo Tomás e, desde então, tratada como heterodoxa.) Opôs-se ainda à dialética e tratou a filosofia como serva da teologia. Como vimos, foi seguidor do eremita Romualdo e se dedicou com grande relutância à condução dos afazeres. Sua santidade, porém, era de tal maneira benéfica ao papado que um grande esforço de persuasão foi feito para convencê-lo a ajudar na campanha de reforma. Tendo cedido às investidas do papa, em 1059 Damião proferiu, na cidade de Milão, um discurso contra a simonia aos clérigos que ali se reuniam. De início, estes ficaram tão coléricos que sua vida esteve em perigo, mas, por fim, sua eloquência os convenceu, e cada um, com lágrimas nos olhos, confessou-se culpado; além disso, todos prometeram obediência a Roma. Sob o papa seguinte, travou-se com o imperador uma disputa referente à sé de Milão em que o pontífice, com a ajuda dos patarinos, saiu-se vitorioso.

Quando da morte de Nicolau II, em 1061, Henrique IV era já adulto e iniciou contra os cardeais uma briga a respeito da sucessão papal. O imperador não havia reconhecido o decreto da eleição e não estava preparado para abdicar de seus direitos na eleição do papa. A disputa durou três anos, mas no final a escolha dos cardeais prevaleceu sem que houvesse um teste de força definitivo entre o imperador e a cúria. O que se fez determinante foi o óbvio mérito do papa que os cardeais escolheram, homem dotado de virtude e experiência, além de ser ex-pupilo de Lanfranco (futuro arcebispo de Cantuária). À morte desse papa (1073), de nome Alexandre II, seguiu-se a eleição de Hildebrando (Gregório VII).

Gregório VII (1073-85) é um dos papas de maior destaque. Estivera em primeiro plano muito tempo antes e exercera grande influência sobre a política papal. Foi graças a ele que o papa Alexandre II abençoara a expedição inglesa de Guilherme, o Conquistador; favoreceu também os normandos na Itália e no norte. Fora protegido de Gregório VI, que comprara o papado a fim de combater a simonia; após a deposição deste, Hildebrando passou dois anos no exílio. Viveu em Roma praticamente todo o resto de sua vida. Não era homem douto, mas deixou-se inspirar sobretudo por santo Agostinho, cujas doutrinas aprendera de Gregório Magno, seu herói. Feito papa, passou a crer-se porta-voz de São Pedro. Isso proporcionou-lhe um grau de autoconfiança que, pelos cálculos mundanos, não se justificava. Reconheceu que a autoridade do imperador também tinha origem divina: inicialmente, comparou o papa e o imperador a dois olhos; mais tarde, quando em disputa com o soberano, ao Sol e à Lua — sendo o papa, é claro, o primeiro. O papa é supremo no que diz respeito à moral e, portanto, tem o direito de depor o imperador caso este haja imoralmente — e nada poderia ser mais imoral do que resistir ao papa. Tudo isso ele acreditava genuína e profundamente.

O papa Gregório VII esforçou-se mais do que qualquer outro para impor o celibato clerical. Na Germânia, o clero se opôs à medida e, tanto por causa dessa quanto por outras razões, viu-se inclinado a tomar

partido do imperador. No entanto, em toda parte o laicato preferia que os sacerdotes fossem celibatários. Gregório fomentou, contra os sacerdotes casados e suas esposas, motins em que ambos muitas vezes eram brutalmente maltratados. Ele conclamou que os leigos não deveriam frequentar missas celebradas pelos sacerdotes recalcitrantes. Decretou, ainda, que os sacramentos ministrados pelo clero casado eram inválidos e que esse clero não deveria entrar nas igrejas. Tudo isso suscitou a oposição clerical e o apoio dos leigos; mesmo em Roma, onde outrora os papas costumavam correr risco de vida, foi ele popular entre o povo.

Na época de Gregório, iniciou-se a grande disputa referente às “investiduras”. Quando de sua consagração, o bispo recebia um anel e um báculo como símbolos de seu ofício. Conferia-os o imperador ou o rei (dependendo do local) na condição de senhor feudal do bispo, mas Gregório insistiu em que fossem entregues pelo papa. A disputa fazia parte dos esforços para desvincular a hierarquia eclesiástica da hierarquia feudal. Durou ela muito tempo, mas no final o papado saiu-se inteiramente vitorioso.

A querela que conduziu ao episódio de Canossa dizia respeito, no início, à arquidiocese de Milão. Em 1075, o imperador nomeou, com a cooperação dos bispos auxiliares, um arcebispo; o papa encarou isso como violação de sua prerrogativa e ameaçou o imperador com a excomunhão e a deposição. O soberano revidou convocando um concílio episcopal em Worms, onde os bispos abdicaram da lealdade ao papa. Eles lhe enviaram uma carta em que o acusavam de adultério, de perjúrio e, o que era ainda pior, de maltratar os bispos. O imperador também escreveu-lhe para dizer-se acima de todo juízo mundano. Ele e os bispos proclamaram a deposição de Gregório; Gregório excomungou o imperador e os bispos, declarando que eram *eles* os depostos. O palco, então, estava armado.

No primeiro ato, a vitória coube ao papa. Os saxões, que antes haviam se rebelado e feito as pazes com Henrique IV, se rebelaram de novo; ao mesmo tempo, os bispos germânicos se reconciliaram com

Gregório. O mundo como um todo se desconcertou ante o modo como o imperador tratava o pontífice. Como consequência, no ano seguinte (1077) Henrique decidiu buscar sua absolvição. Em pleno inverno, ele atravessou o passo do Monte Cenis com sua esposa, seu filho pequeno e alguns criados para apresentar como suplicante na frente do castelo de Canossa, onde o papa se encontrava. Por três dias o papa fê-lo esperar descalço e em trajes penitenciais. Por fim, Henrique foi admitido. Tendo expressado arrependimento e jurado que seguiria as orientações papais no trato com seus oponentes germânicos, ele foi perdoado e readmitido à comunhão.

A vitória do papa, porém, mostrou-se ilusória. Ele foi traído por uma regra de sua própria teologia — a que obrigava a absolvição de penitentes. Por mais estranho que seja dizê-lo, Gregório foi enganado por Henrique e achou que o arrependimento do imperador fora sincero. Seu erro logo tornou-se claro. Ele não pôde mais apoiar os inimigos germânicos de Henrique, que se sentiram traídos; desse momento em diante, as coisas começaram a lhe ser desfavoráveis.

Os adversários germânicos de Henrique elegeram um imperador rival de nome Rodolfo. Inicialmente, embora afirmasse que cabia a si escolher um dos dois, o papa se recusou a dar um veredito. Em 1080, tendo já experimentado a insinceridade do arrependimento do imperador, acabou escolhendo Rodolfo. Nessa época, porém, Henrique já triunfara sobre a maioria de seus oponentes na Germânia. Ele fez com que seus partidários clericais elessem um antipapa e, em 1084, ingressou com ele em Roma. O antipapa coroou-o como convinha, mas ambos precisaram fugir rapidamente ante a ameaça dos normandos, que, para o alívio de Gregório, haviam avançado. Os normandos saquearam Roma brutalmente e levaram consigo Gregório, que foi praticamente seu prisioneiro até o ano seguinte, quando morreu.

Desse modo, suas políticas parecem ter resultado em desastre. A verdade, porém, é que elas foram adotadas com mais moderação por seus sucessores. Um meio-termo favorável ao papado foi improvisado

temporariamente, mas o conflito era irreconciliável por natureza. De seus estágios posteriores nos ocuparemos em capítulos subsequentes.

Resta dizer algo sobre o renascimento intelectual ocorrido no século XI. O século X careceu de filósofos; a única exceção é Gerbert (papa Silvestre II, 999-1003), e mesmo ele foi mais matemático do que filósofo. No entanto, à medida que o século XI avançava, homens de relevância filosófica real começaram a aparecer. Destes, os mais importantes foram Anselmo e Roscelino, mas alguns outros também merecem destaque. Todos foram monges que tiveram relação com o movimento de reforma.

Pedro Damião, o mais velho, já foi mencionado. Berengário de Tours (m. 1088) é interessante por ser algo racionalista. Afirmou que a razão é superior à autoridade, e para tal visão recorreu a João Escoto, que por isso foi postumamente condenado. Berengário negou a transubstanciação e foi obrigado duas vezes a desmentir-se. Suas heresias foram combatidas por Lanfranc no livro *De corpore et sanguine Domini*. Lanfranc nasceu em Pavia, estudou direito em Bolonha e tornou-se dialético de primeiro escalão. Trocou, porém, a dialética pela teologia e ingressou no mosteiro de Bec, na Normandia, onde esteve à frente de uma escola. Guilherme, o Conquistador, fez dele arcebispo da Cantuária em 1070.

Como Lanfranc, santo Anselmo era italiano, tornou-se monge em Bec e foi ordenado arcebispo da Cantuária (1093-1109), em cujo ofício seguiu os princípios de Gregório VII e brigou com o rei. Notabilizou-se sobretudo por inventar o “argumento ontológico” em favor da existência de Deus. Tal qual por ele formulado, o raciocínio se desdobra da seguinte maneira: nós definimos “Deus” como o maior objeto possível ao pensamento. Ora, se um objeto do pensamento não existe, outro exatamente igual a ele, mas existente, é maior. Por conseguinte, o maior de todos os objetos do pensamento deve existir — caso contrário, outro ainda maior seria possível. Desse modo, Deus existe.

Esse raciocínio jamais foi aceito pelos teólogos. Recebeu críticas negativas já à época, sendo então esquecido até a segunda metade do

século XIII. Tomás de Aquino o rejeitou, e entre os teólogos a autoridade de Tomás prevaleceu desde então. Entre os filósofos, porém, seu destino foi melhor. Descartes resgatou-o de maneira um pouco mais branda; Leibniz julgou possível validá-lo mediante o acréscimo de um complemento que provasse que Deus é *possível*; e Kant acreditou tê-lo refutado de uma vez por todas. Não obstante, ele em certo sentido subjaz ao sistema de Hegel e seus seguidores, reaparecendo no princípio de Bradley: “O que pode ser e deve ser é.”

Obviamente, um raciocínio dotado de história tão distinta deve ser tratado com respeito, seja ele válido ou não. A verdadeira questão é: existe algo em que podemos pensar e que, pelo mero fato de sermos capazes de fazê-lo, demonstra existir fora de nosso pensamento? Todo filósofo *gostaria* de dizer que sim, uma vez que seu papel é descobrir coisas sobre o mundo mais por meio do pensamento do que pela observação. Se a resposta for positiva, então há uma ponte que leva do pensamento puro às coisas; se negativa, não há. Nessa forma genérica, Platão emprega uma espécie de argumento ontológico a fim de provar a realidade objetiva das ideias. Porém, antes de Anselmo ninguém havia expressado o raciocínio em toda a sua pureza lógica. Ao ganhar em pureza, ele perde em plausibilidade; também isso, porém, deve ser creditado ao santo.

O restante da filosofia de Anselmo deriva sobretudo de santo Agostinho, de quem assimila muitos elementos platônicos. Ele acredita nas ideias platônicas e delas obtêm outra prova da existência de Deus. Por meio dos raciocínios do neoplatonismo, declara demonstrar que há não apenas Deus, mas também a Trindade. (Recordemos que Plotino possui uma Trindade, ainda que não seja possível ao cristão aceitá-la como ortodoxa.) Anselmo acredita que a razão está subordinada à fé. “Creio para entender”, diz; seguindo Agostinho, professa que sem a crença a compreensão é impossível. Deus, afirma ainda, não é *justo*, mas a *justiça*. Lembremos que João Escoto diz coisas semelhantes. É Platão sua origem comum.

Santo Anselmo, a exemplo de seus predecessores na filosofia cristã, alinha-se antes à tradição platônica do que à tradição aristotélica. Por essa razão, não possui os traços distintivos da filosofia denominada “escolástica”, cujo ponto mais alto é Tomás de Aquino. Pode-se dizer que esse tipo de filosofia começa com Roscelino, contemporâneo de Anselmo dezessete anos mais novo. Roscelino marca um novo começo e será examinado em capítulo posterior.

Quando dizemos que a filosofia medieval foi, até o século XIII, majoritariamente platônica, precisamos ter em mente que Platão só era conhecido de segunda ou terceira mão, exceto por um fragmento do *Timeu*. João Escoto, por exemplo, não poderia ter defendido o que defendeu se não fosse por Platão, mas a maior parte daquilo que é platônico em seu pensamento vem do Pseudo-Dionísio. A data do autor é incerta, mas parece provável que ele tenha sido discípulo do neoplatônico Proclo. Também é provável, porém, que jamais tenha ouvido falar de Proclo nem lido uma linha sequer de Plotino. Além do Pseudo-Dionísio, é Boécio a outra fonte de platonismo na Idade Média. Em muitos aspectos, esse platonismo diferiu daquilo que um estudioso moderno depreende dos escritos do próprio Platão. Ele omitiu quase tudo o que não possuía vínculo óbvio com a religião, e na filosofia religiosa também ampliou e enfatizou certos aspectos em detrimento de outros. Essa mudança na concepção de Platão já havia sido operada por Plotino. O conhecimento de Aristóteles também era fragmentário, mas em direção contrária: tudo o que se conhecia dele até o século XII era a tradução, realizada por Boécio, das *Categorias* e do *De emendatione*. Assim, Aristóteles era visto como mero dialético, e Platão, apenas como filósofo religioso e autor que elaborara a teoria das ideias. Ao longo da Idade Média tardia, essas duas concepções parciais foram aos poucos retificadas, de modo especial a referente a Aristóteles. No que diz respeito a Platão, porém, o processo só viria a se concluir no Renascimento.

Notas

¹ Cambridge Medieval History, V, cap. 10.

² 1 Timóteo III, 2.

³ Veja-se Henry C. Lea, *The History of Sacerdotal Celibacy*.

⁴ Em 1046, decretou-se que o filho de um clérigo não poderia ser bispo; em seguida, que não poderia ingressar nas sacras ordens.

⁵ 1 Coríntios VII, 9.

⁶ Cambridge Medieval History, V, p. 662.

Notas

¹ A Hégira foi a fuga empreendida por Maomé de Meca a Medina.

² Cambridge Medieval History, IV, p. 286.

³ Diz-se que Averróis voltou a ser estimado pouco antes de sua morte.

Quatro aspectos do século XII nos interessam de maneira especial:

- (1) O prolongado conflito entre império e papado;
- (2) O surgimento das cidades lombardas;
- (3) As Cruzadas;
- (4) O desenvolvimento da escolástica.

Todos eles se estenderam até o século seguinte. As Cruzadas chegaram gradualmente a fim inglório, mas, no que diz respeito aos outros três movimentos, o século XIII marcou o apogeu daquilo que no século XII é apenas uma fase de transição. No século XIII, o papa triunfou em definitivo sobre o imperador, as cidades lombardas consolidaram uma independência segura e a escolástica alcançou seu ponto mais alto. Tudo isso, porém, resultou daquilo que o século XII preparara.

Vinculado ao aumento do poder papal e eclesiástico está não somente o primeiro desses quatro movimentos, mas também os outros três. O papa se aliou às cidades lombardas contra o imperador; Urbano II deu início à primeira Cruzada, cujas continuações tiveram como principais fomentadores os pontífices subsequentes; os filósofos escolásticos eram todos clérigos, e os concílios da Igreja se empenhavam para mantê-los dentro dos limites da ortodoxia ou para castigá-los caso se desviassem.

Não há dúvida de que a percepção do triunfo político da Igreja, do qual eles se criam partícipes, estimulou sua iniciativa intelectual.

Entre tudo o que há de curioso na Idade Média está o fato de ela ter sido original e criativa sem sabê-lo. Todos os grupos justificavam suas políticas com argumentos antiquados e arcaicos. Na Germânia, o imperador recorreu aos princípios feudais da época de Carlos Magno; na Itália, ao direito romano e ao poder dos imperadores de outrora. As cidades lombardas foram ainda mais longe, apelando para as instituições da Roma republicana. Os partidários papais fundamentavam suas reivindicações na forjada Doação de Constantino e nas relações de Saul e Samuel narradas pelo Antigo Testamento. Os escolásticos recorriam tanto às Escrituras quanto a Platão, no início, e Aristóteles, no final; quando foram originais, tentaram ocultar esse fato. As Cruzadas foram uma tentativa de resgatar o modo como as coisas existiam antes da ascensão do islamismo.

Não nos deixemos enganar por esse arcaísmo literário. Apenas no caso do imperador é que ele correspondeu aos fatos. O feudalismo estava em decadência, de modo especial na Itália; o Império Romano só existia na memória. Por conseguinte, o imperador encontrava-se derrotado. Embora demonstrassem, em seu desenvolvimento tardio, grande semelhança com as cidades da Grécia Antiga, as cidades do norte da Itália repetiram o modelo não por imitação, mas por igualdade de circunstâncias: eram ambas comunidades mercantis e republicanas pequenas, ricas, altamente civilizadas, cercadas de monarquias com um nível de cultura inferior. Os escolásticos, por mais que reverenciassem Aristóteles, mostraram-se mais originais do que qualquer árabe — mais, na verdade, do que qualquer um desde Plotino ou mesmo Agostinho. Como no pensamento, na política predominou a mesma originalidade.

CONFLITO ENTRE IMPÉRIO E PAPADO

Da época de Gregório VII até meados do século XIII, a história europeia gira em torno da luta pelo poder travada entre a Igreja e os monarcas leigos — o imperador, principalmente, mas também, aqui e acolá, os reis da França e da Inglaterra. O pontificado de Gregório terminara em aparente desastre, mas suas políticas foram retomadas, ainda que de modo mais moderado, por Urbano II (1088-99), que repetiu os decretos contra a investidura laica e desejou que as eleições episcopais fossem livremente realizadas pelo clero e pelo povo (que sem dúvida teria participação apenas formal). Na prática, contudo, ele não se opôs às nomeações laicas quando estas se mostraram boas.

No princípio, Urbano só encontrava segurança em território normando. Em 1093, porém, o filho de Henrique IV, Conrado, rebelou-se contra o pai e, associado ao papa, conquistou o norte da Itália, onde a Liga Lombarda, aliança de cidades que tinha como líder Milão, era favorável ao pontífice. Em 1094, Urbano atravessou a Itália setentrional e a França em procissão triunfante. Impôs-se sobre Filipe, rei francês que, por desejar um divórcio, foi excomungado pelo papa, mas se submeteu. No Concílio de Clermont, em 1095, proclamou a primeira Cruzada, gerando assim uma onda de entusiasmo religioso que culminou no aumento do poder papal — bem como em massacres atroz de judeus. Urbano passou o último ano de sua vida em Roma, desfrutando de segurança numa cidade em que os papas raramente ficavam a salvo.

O papa seguinte, Pascoal II, veio de Cluny, tal qual Urbano. Deu continuidade às disputas sobre as investiduras e teve sucesso na França e na Inglaterra. Todavia, após a morte de Henrique IV, dada em 1106, o imperador seguinte, Henrique V, passou por cima do pontífice, que não era homem mundano e permitiu que sua santidade tivesse mais peso que seu senso político. O papa propôs que o imperador renunciasse às investiduras e afirmou que, em troca, os bispos e abades renunciariam aos bens temporais. O imperador declarou aceitar, mas, quando o acordo tornou-se público, os eclesiásticos se rebelaram furiosamente contra o papa. O imperador, que estava em Roma, aproveitou a oportunidade

para sequestrar o pontífice, que cedeu às ameaças, desistiu das investiduras e coroou Henrique V. Onze anos depois, porém, mediante a Concordata de Worms (1122), o papa Calisto II forçou Henrique V a ceder na questão das investiduras e a abdicar do controle sobre as eleições episcopais na Borgonha e na Itália.

Eis o balanço da disputa até então: o papa, que estivera sujeito a Henrique III, havia se equiparado ao imperador. Tornara-se, ao mesmo tempo, plenamente soberano na Igreja, por ele governada através de legados. Esse aumento do poder papal havia reduzido a importância relativa dos bispos. Agora, as eleições papais estavam livres do controle laico, e os eclesiásticos eram, em geral, mais virtuosos do que antes do movimento de reforma.

SURGIMENTO DAS CIDADES LOMBARDAS

O estágio seguinte teve relação com o imperador Frederico Barbarossa (1152-90), homem hábil e enérgico que triunfaria em qualquer iniciativa na qual o sucesso fosse possível. Tratava-se de alguém instruído, que lia latim com prazer e admirava o direito romano. Via a si mesmo como herdeiro dos imperadores de Roma e esperava alcançar o mesmo poder, mas por ser germânico não gozava de popularidade na Itália. As cidades lombardas, embora dispostas a reconhecer sua soberania formal, se opuseram a ele quando interferiu em seus interesses — exceção feita àquelas que temiam Milão, contra a qual algumas solicitaram seu amparo. O movimento patarino perdurou em Milão e estava associado a uma tendência mais ou menos democrática; a maioria das cidades do norte da Itália — mas não todas — sentia apreço pelos milaneses, aos quais se juntou em oposição ao imperador.

Adriano IV, inglês vigoroso que fora missionário na Noruega, tornou-se papa dois anos após a acessão de Barbarossa. De início, teve com ele relação de amizade: uniam-se em oposição a um inimigo em comum. A

cidade de Roma reivindicava independência de ambos e convocou, para a batalha, o auxílio de um herege virtuoso: Arnaldo de Brescia.¹ Sua heresia era muito grave: Arnaldo afirmava que os “clérigos que têm propriedades, os bispos que possuem feudos e os monges que gozam de bens não podem ser salvos”. Essa visão ele defendia por achar que o clero deveria dedicar-se por inteiro a questões espirituais. Ninguém questionava sua austeridade sincera, muito embora fosse declarado iníquo em virtude de sua heresia. São Bernardo, que se opôs a ele com veemência, afirmou que “não come nem bebe; a exemplo do Diabo, tem fome e sede do sangue das almas”. O predecessor de Adriano no papado escrevera a Barbarossa para queixar-se de que Arnaldo dava apoio à facção popular que desejava eleger uma centena de senadores e dois cônsules, bem como ter um imperador próprio. Frederico, que estava de partida para a Itália, ficou naturalmente escandalizado. Estimulada por Arnaldo, a demanda romana por liberdade coletiva culminou numa revolta em que foi morto um cardeal. Com isso, Adriano, papa recém-eleito, colocou Roma sob interdição. Por estarem na Semana Santa, a superstição venceu os romanos, que se submeteram e prometeram banir Arnaldo. Ele se escondeu, mas foi capturado pelas tropas do imperador. Queimado, teve suas cinzas lançadas ao Tibre por receio de que fossem preservadas como relíquias santas. Após atraso causado pela recusa de Frederico em segurar as rédeas e o estribo do papa enquanto este apeava, em 1155 o pontífice coroou o imperador em meio à resistência do populacho, que foi domado mediante grande massacre.

Afastado o homem honesto, os políticos pragmáticos estavam livres para retomar sua querela.

O papa, tendo feito as pazes com os normandos, ousou romper com o imperador em 1157. Durante vinte anos, houve guerra quase contínua entre o imperador, de um lado, e o papa, junto com as cidades lombardas, do outro. Os normandos, em sua grande maioria, deram apoio ao pontífice. A maior parte da luta contra o imperador ficou a cargo da Liga Lombarda, que falava em “liberdade” e era inspirada por um intenso sentimento popular. O imperador sitiou várias cidades; em

1162, chegou a capturar Milão, reduzindo-a a pó e obrigando seus cidadãos a viverem alhures. Cinco anos depois, porém, a Liga reconstruiu a cidade milanese e seus antigos habitantes retornaram. Nesse mesmo ano, o imperador, devidamente munido de um antipapa,² marchou Roma adentro na companhia de um grande exército. O papa fugiu, e parecia não haver esperanças; todavia, a peste acabou por destruir o exército de Frederico, que voltou para a Germânia como fugitivo solitário. Embora não somente a Sicília, mas também o imperador grego, se alinhasse agora à Liga Lombarda, Barbarossa quis lançar-se ainda em outra tentativa, dessa vez frustrada com sua derrota na batalha de Legnano, em 1176. Depois disso, foi obrigado a dar fim às agressões, permitindo às cidades uma liberdade substancial. No conflito entre império e papado, porém, as condições de paz não possibilitaram vitória completa a nenhuma das partes.

O fim de Barbarossa foi honroso. Em 1189, ele participou da terceira Cruzada, morrendo no ano seguinte.

O surgimento das cidades livres é o resultado mais importante dessa longa disputa. O poder do imperador estava vinculado à decadência do sistema feudal; o do papa, embora ainda crescesse, dependia sobretudo da necessidade que o mundo tinha de alguém que se opusesse ao imperador, e por isso decaiu quando o império deixou de ser uma ameaça. O poder das cidades, por sua vez, era algo novo; ele resultava do progresso econômico e era fonte de novas formas políticas. Ainda que isso não venha à tona no século XII, as cidades italianas logo desenvolveram uma cultura não clerical que logrou níveis altíssimos na literatura, na arte e na ciência. Tudo isso só se tornou possível graças à bem-sucedida resistência a Barbarossa.

Todas as grandes cidades da Itália setentrional viviam do comércio, e no século XII as circunstâncias mais estáveis deram aos comerciantes uma prosperidade sem precedentes. As cidades marítimas de Veneza, Gênova e Pisa jamais tiveram de lutar por sua liberdade e, portanto, mostraram-se menos hostis ao imperador do que aquelas localizadas no sopé dos Alpes, mais importantes por serem portas de entrada para a

Itália. É por isso que, de todas as cidades italianas, Milão é a mais interessante e importante da época.

Até Henrique III, os milaneses em geral se contentaram em seguir seu arcebispo, mas a isso deu fim o movimento patarino, já mencionado em capítulo anterior: o arcebispo se alinhou à nobreza, enquanto um movimento popular poderoso se opôs a ambos. Certos rudimentos da democracia resultaram daí, e foi elaborada uma constituição que estabelecia que os governantes da cidade deveriam ser eleitos pelos cidadãos. Em várias cidades do norte, mas sobretudo em Bolonha, havia uma erudita classe de advogados leigos altamente versados no direito romano; a partir do século XII, ademais, o laicato rico tornou-se muito mais instruído do que a nobreza feudal ao norte dos Alpes. Embora tomassem partido do papa contra o imperador, as abastadas cidades comerciais não tiveram visão de mundo eclesiástica. Nos séculos XII e XIII, muitas adotaram heresias de tipo puritano, como os mercadores da Inglaterra e da Holanda após a Reforma. Posteriormente, eles tenderiam ao livre pensamento, servindo à Igreja apenas da boca para fora, sem qualquer piedade real. Dante é o último representante do velho homem; Boccaccio, o primeiro do novo.

AS CRUZADAS

As Cruzadas não nos interessam como guerras, e sim por terem certa importância para a cultura. Era natural que o papado tomasse tal iniciativa, uma vez que o objeto dela era (ao menos ostensivamente) religioso; assim, o poder do pontífice cresceu graças à propaganda de guerra e ao zelo religioso que era estimulado. Outra consequência importante foi o massacre de uma grande quantidade de judeus; os que não eram massacrados em geral perdiam suas propriedades e eram batizados à força. O assassinio de judeus se deu em larga escala na Germânia, quando da primeira Cruzada, e na Inglaterra, quando da

terceira, após a acessão de Ricardo Coração de Leão. York, onde o primeiro imperador cristão dera início a seu reinado, foi o cenário de uma das mais assustadoras atrocidades em massa contra o povo judaico. Antes das Cruzadas, os judeus tiveram quase o monopólio do comércio de bens orientais na Europa; depois, como resultado da perseguição, ele passou quase todo às mãos dos cristãos.

Outra consequência das Cruzadas, dessa vez muito diferente, foi o estímulo da troca literária com Constantinopla. Durante o século XII e o início do século XIII, muitas traduções do grego para o latim foram realizadas como resultado dessa relação. Sempre houvera intercâmbio com Constantinopla, de modo especial por meio dos venezianos, mas os mercadores italianos haviam se interessado pelos clássicos gregos tanto quanto os mercadores ingleses ou americanos em Xangai se interessaram pelos clássicos da China. (O conhecimento europeu dos clássicos chineses se deu sobretudo graças aos missionários.)

O DESENVOLVIMENTO DA ESCOLÁSTICA

Em seu sentido estrito, a escolástica tem início nos primórdios do século XII. Possui, enquanto escola filosófica, algumas características bem-definidas. Em primeiro lugar, está confinada aos limites do que, ao autor, parece ser a ortodoxia; caso suas visões sejam condenadas em concílio, ele em geral está disposto a se retratar. Isso não deve ser de todo atribuído à covardia: antes, é análogo à submissão de um juiz à decisão de um tribunal de apelação. Em segundo lugar, Aristóteles, que se tornou mais conhecido durante os séculos XII e XIII, é cada vez mais aceito, dentro dos limites da ortodoxia, como autoridade suprema; Platão não ocupa mais a primeira posição. Em terceiro lugar, é grande a crença na “dialética” e no raciocínio silogístico; o temperamento geral dos escolásticos é antes metódico e disputativo do que místico. Em quarto lugar, a questão dos universais é colocada em primeiro plano

após a descoberta de que Aristóteles e Platão não estão de acordo quanto a ela; seria equivocado achar, porém, que os universais constituem a principal preocupação dos filósofos do período.

Tanto nesse quanto em outros aspectos, o século XII prepara o terreno para o século XIII, ao qual pertencem os principais nomes. Os primeiros, porém, trazem o encanto dos pioneiros. Vemos ali uma confiança intelectual nova e, apesar do respeito por Aristóteles, também um exercício livre e vigoroso da razão, ao menos nos pontos em que os dogmas não tornaram a especulação muito perigosa. Os defeitos do método escolástico são aqueles que inevitavelmente resultam da ênfase dada à “dialética”. Ei-los: a indiferença aos fatos e à ciência, a crença no raciocínio em questões que apenas a observação pode julgar e a insistência indevida em distinções e sutilezas verbais. Esses defeitos nós já mencionamos quanto do tratamento de Platão, mas na escolástica eles existem em forma muito mais extremada.

O primeiro filósofo que podemos declarar estritamente escolástico é Roscelino. Pouco se sabe sobre ele. Nasceu em Compiègne em cerca de 1050 e lecionou em Loches, na Bretanha, onde teve Abelardo como pupilo. Foi acusado de heresia em concílio realizado em Reims no ano de 1092, retratando-se por receio de ser apedrejado até a morte por eclesiásticos dados a linchamentos. Fugiu para a Inglaterra, mas foi imprudente o bastante para atacar santo Anselmo. Então, partiu para Roma, onde reconciliou-se com a Igreja. Roscelino desaparece da história em cerca de 1120; a data de sua morte é puramente conjectural.

Nada resta de seus escritos, exceção feita a uma carta sobre a Trindade enviada a Abelardo, na qual desdenha do destinatário e zomba de sua castração. Ueberweg, que poucas vezes revela emoção, se vê levado a observar que Roscelino não deve ter sido homem agradável. Fora essa epístola, suas visões são conhecidas sobretudo por meio dos escritos controversos de Anselmo e Abelardo. Segundo Anselmo, ele dissera que os universais são meros *flatus vocis*, isto é, “sopros de voz”. Se tomado à letra, isso quer dizer que um universal é uma ocorrência física, aquilo que se dá quando pronunciamos uma palavra. Não se deve

supor, porém, que Roscelino defendia algo tão tolo. Diz Anselmo que, segundo Roscelino, *homem* não é uma unidade, mas apenas um nome comum; como bom platônico, Anselmo atribui essa visão ao fato de ele só reconhecer realidade no que é sensível. Em linhas gerais, Roscelino parece ter afirmado que um todo dotado de partes não tem realidade própria, sendo tão somente uma palavra: a realidade está nas partes. Essa visão o deveria ter levado, e talvez de fato o tenha feito, a um atomismo radical. De todo modo, criou-lhe problemas com relação à Trindade. Roscelino achava que as Três Pessoas são três substâncias distintas e que apenas o costume nos impede de dizer que existem Três Deuses. A alternativa, que rejeitou, estaria, segundo ele, em dizer que não somente o Filho encarnara, mas também o Pai e o Espírito Santo. Na medida em que é herética, toda essa especulação foi por ele desmentida no ano de 1092, em Reims. É impossível saber com exatidão o que Roscelino pensava sobre os universais, mas de qualquer forma está claro que foi uma espécie de nominalista.

Abelardo, seu pupilo, era homem muito mais capaz e muito mais distinto. Nasceu perto de Nantes em 1079 e foi pupilo de Guilherme de Champeaux (um realista) em Paris, onde lecionou na escola catedral e combateu as visões de seu tutor, forçando-o a modificá-las. Após um período dedicado ao estudo da teologia sob Anselmo de Laon (não o arcebispo), retornou a Paris em 1113 e obteve extraordinária popularidade como professor. Foi nessa época que tornou-se amante de Heloísa, sobrinha do cônego Fulberto. O cônego mandou que o castrassem, e tanto ele quanto Heloísa tiveram de se retirar do mundo: ele, num mosteiro em Saint-Denis; ela, num convento em Argenteuil. Diz um douto alemão de nome Schmeidler que a famosa correspondência entre ambos foi concebida por Abelardo como ficção literária. Não tenho competência para julgar se a teoria está correta, mas nada no caráter de Abelardo faz com que ela pareça impossível: ele foi homem sempre vão, disputativo, insolente; após seu infortúnio, também mostrou-se colérico e humilhado. As cartas de Heloísa são muito mais

fervorosas do que as dele, e é possível imaginá-lo elaborando-as como bálsamo para seu orgulho ferido.

Mesmo em seu desterro, Abelardo desfrutou de grande sucesso como professor; os jovens gostavam de sua inteligência, de sua destreza dialética e de sua irreverência para com os professores mais velhos. Estes, por sua vez, sentiam por ele antipatia correspondente, e, em 1121, Abelardo foi condenado em Soissons por um livro nada ortodoxo sobre a Trindade. Submetendo-se como convinha, ele se tornou abade do mosteiro de Saint-Gildas, na Bretanha, onde encontrou monges que lhe pareciam selvagens sem cultura. Após quatro anos miseráveis no exílio, retornou a uma relativa civilidade. Sua história posterior é obscura, salvo o fato de que continuou a lecionar, segundo o testemunho de João de Salisbury, com grande sucesso. A pedido de São Bernardo, foi condenado mais uma vez em 1141, agora em Sens. Refugiou-se em Cluny e morreu no ano seguinte.

O livro mais famoso de Abelardo, redigido em 1121-22, é o *Sic et non*: “Sim e não”. Nele, o autor desenvolve raciocínios dialéticos contra e a favor de uma série de teses, muitas vezes sem tentar chegar a conclusão nenhuma. Claro está que gosta da disputa propriamente dita, julgando-a útil por afiar o pensamento. O livro exerceu considerável influência por retirar as pessoas de sua dormência dogmática. Embora nenhum empírico possa aceitar a visão de Abelardo segundo a qual a dialética é (além das Escrituras) o único caminho para a verdade, ela teve valiosa influência como solvente de preconceitos e como estímulo ao uso destemido do intelecto. Nada fora das Escrituras é infalível, disse ele; mesmo os apóstolos e os Pais podem errar.

Do ponto de vista moderno, seu apreço pela lógica foi exagerado. Ele a julgava “a ciência cristã” e brincava com o fato de seu nome derivar de “*Logos*”. “No princípio era o *Logos*”, diz o Evangelho de São João — e isso, segundo ele, demonstra a dignidade da lógica.

Sua principal ênfase recai sobre a lógica e a teoria do conhecimento. Sua filosofia é uma análise crítica, em grande medida linguística. Quanto aos universais, isto é, àquilo que pode ser predicado de muitas coisas

diferentes, diz que não predicamos uma *coisa*, mas uma *palavra*. Nesse sentido, ele é nominalista. Contra Roscelino, contudo, Abelardo assinala que um *flatus vocis* é uma coisa; não é a palavra como ocorrência física o que predicamos, mas a palavra como *significado*. Aqui, ele recorre a Aristóteles: as coisas, diz, se assemelham umas às outras, e essas semelhanças dão origem aos universais. Todavia, esse ponto de semelhança entre dois similares não é por si só uma coisa. É esse o erro do realismo, contra o qual diz coisas ainda mais hostis — por exemplo, que os conceitos gerais não estão fundamentados na natureza das coisas, sendo, antes, imagens confusas de muitas delas. Não obstante, ele não nega por completo um lugar às ideias platônicas: elas existem na mente divina como modelos da criação; são, na verdade, os conceitos de Deus.

Tudo isso, esteja certo ou não, é sem dúvida muito hábil. A maioria dos debates modernos sobre o problema dos universais não foi muito além.

São Bernardo, cuja santidade não bastou para torná-lo inteligente,³ incompreendeu Abelardo e levantou contra ele acusações injustas. Afirmou que Abelardo trata a Trindade como um ariano; a graça, como um pelagiano; a Pessoa de Cristo, como um nestoriano; e que se revela um pagão ao se preocupar em provar que Platão é cristão. Afirmou, ademais, que ele destrói o mérito da fé cristã ao defender que Deus pode ser compreendido inteiramente pela razão humana. Na verdade, Abelardo jamais defendeu esse último ponto e sempre conferiu grande espaço para a fé — embora achasse, como santo Anselmo, que a Trindade pode ser racionalmente demonstrada sem o auxílio da revelação. É verdade que, certa feita, identificou o Espírito Santo com a Alma do Mundo platônica, mas tal visão foi abandonada tão logo seu caráter herético lhe foi assinalado. É provável que tenha sido sua combatividade, e não suas doutrinas, o que o fez ser acusado de heresia, uma vez que seu hábito de criticar os eruditos tornava-o alguém violentamente impopular entre todos os que estavam em posição de influência.

A maioria dos homens instruídos do período dedicou-se menos à dialética do que Abelardo. Havia, especialmente na Escola de Chartres, um movimento humanista que admirava a Antiguidade e seguia Platão e Boécio. Um renovado interesse pela matemática também surgiu: Adelardo de Bath foi para a Espanha no início do século XII e traduziu Euclides.

Do lado oposto ao do seco método escolástico, consolidou-se um forte movimento místico que teve como líder São Bernardo. Seu pai fora cavaleiro, morto na primeira Cruzada. Ele mesmo era monge cisterciense, tornando-se, em 1115, abade da recém-fundada abadia de Claraval. Foi muito influente na política eclesiástica, fazendo pender a balança contra antipapas, combatendo heresias no norte da Itália e no sul da França, fazendo valer o peso da ortodoxia contra filósofos aventureiros e pregando a segunda Cruzada. Ao atacar os filósofos, foi em geral bem-sucedido; todavia, após o colapso de sua Cruzada, foi incapaz de garantir a condenação de Gilberto de la Porrée, que concordava mais com Boécio do que parecia conveniente ao santo caçador de heresias. Embora político e fanático, foi homem de genuíno temperamento religioso, e seus hinos latinos possuem grande beleza.⁴ Entre os que influenciou, o misticismo se tornou cada vez mais dominante, até transformar-se numa espécie de heresia em Joaquim de Fiore (m. 1202). A influência desse homem, porém, pertence a época posterior. São Bernardo e seus seguidores buscavam a verdade religiosa não por meio do raciocínio, e sim na experiência subjetiva e na contemplação. Abelardo e Bernardo talvez sejam igualmente unilaterais.

Bernardo, na condição de místico religioso, lamentava que o papado se deixasse absorver por questões mundanas e desgostava do poder temporal. Embora pregasse a Cruzada, não parecia compreender que a guerra exige organização e não pode ser conduzida somente pelo entusiasmo religioso. Ele se queixa de que era “antes a lei de Justiniano do que a lei de Deus” a que estava absorvendo a atenção dos homens. Quando o papa defende seus domínios pelo uso da força militar, Bernardo fica alarmado. A função do papa é espiritual, e por isso não

deveria arriscar-se no governo. A esse ponto de vista, contudo, mescla-se uma reverência ilimitada pelo pontífice, por ele chamado “príncipe dos bispos; herdeiro dos apóstolos; por primado, Abel; por governo, Noé; no patriarcado, Abraão; na ordem, Melquisedeque; em dignidade, Aarão; na autoridade, Moisés; na jurisdição, Samuel; no poder, Pedro; na unção, Cristo.” Naturalmente, as atividades de são Bernardo resultaram em grande aumento do poder papal nos assuntos seculares.

João de Salisbury, embora não fosse pensador importante, é valioso por possibilitar-nos conhecer a época, da qual escreveu uma fofoqueira exposição. Ele foi secretário de três arcebispos da Cantuária, entre eles Becket; foi também amigo de Adriano IV. Ao final da vida, tornou-se bispo de Chartres, onde morreu em 1180. Em questões extrínsecas à fé, foi homem de temperamento cético; declarava-se acadêmico (no sentido que Agostinho empregara o termo). Seu respeito pelos reis era limitado: “um rei iletrado é um asno coroadado”. Reverenciava são Bernardo, mas tinha plena ciência de que sua tentativa de conciliar Platão e Aristóteles seria um fracasso. Admirava também Abelardo, mas riu de sua teoria dos universais e da teoria dos universais de Roscelino. Aos seus olhos, a lógica era uma boa introdução ao saber, mas por si só não passava de algo sem vida e estéril. Aristóteles, diz, pode ser aprimorado, mesmo na lógica; o respeito pelos autores antigos não deve impedir o exercício crítico da razão. Platão, para ele, ainda é o “príncipe de todos os filósofos”. João conhece pessoalmente a maioria dos homens doutos de seu tempo e desempenha um amistoso papel nos debates escolásticos. Ao visitar uma escola filosófica depois de trinta anos, sorri ao perceber que ela ainda discutia os mesmos problemas. A atmosfera da sociedade que ele frequenta é muito semelhante à das áreas comuns da Oxford de trinta anos antes. Quando em idade avançada, as escolas catedrais deram lugar às universidades, e as universidades, ao menos na Inglaterra, vêm tendo notável continuidade desde aquela época até hoje.

Durante o século XII, os tradutores fizeram crescer cada vez mais o número de livros gregos disponíveis aos estudiosos do Ocidente. Eram três as grandes fontes de traduções: Constantinopla, Palermo e Toledo.

Toledo foi a mais importante, mas as traduções que de lá vinham eram muitas vezes realizadas a partir do árabe, e não do grego. No segundo quarto do século XII, o arcebispo Raimundo de Toledo fundou uma escola de tradutores cujo trabalho deu muitos frutos. Em 1128, Tiago de Veneza traduziu os *Analíticos*, os *Tópicos* e os *Elencos sofísticos* de Aristóteles; os *Analíticos posteriores* foram considerados difíceis pelos filósofos ocidentais. Henrique Aristipo de Catânia (m. 1162) verteu o *Fédon* e o *Mênon*, mas suas traduções não tiveram efeito imediato. Parcial como era o conhecimento da filosofia grega no século XII, os homens instruídos estavam cientes de que ainda havia muito dela a ser conhecido pelo Ocidente, e assim surgiu certa avidez por adquirir um conhecimento mais pleno da Antiguidade. O fardo da ortodoxia não foi tão grande quanto às vezes se imagina; era sempre possível escrever um livro e, caso necessário, descartar suas partes heréticas após um debate público metódico. A maioria dos filósofos da época era natural da França, que se fazia importante para a Igreja como contrapeso ao império. Quaisquer que fossem as heresias teológicas que pudessem vir a defender, os clérigos instruídos eram quase todos ortodoxos do ponto de vista político: eis o que explica a peculiar iniquidade de Arnaldo de Brescia, que foi exceção à regra. Politicamente, toda a escolástica primitiva pode ser vista como o desdobramento da luta da Igreja pelo poder.

Notas

¹ Dizem que foi pupilo de Abelardo, mas isso é duvidoso.

² Houve antipapas ao longo de quase todo o período. Quando da morte de Adriano IV, os dois reivindicantes, Alexandre III e Vítor IV, iniciaram uma disputa pelo manto papal. Fracassando, Vítor IV (o antipapa) conseguiu de seus partidários um manto substituto que havia preparado com antecedência, mas na pressa colocou-o do avesso.

³ “A grandeza de são Bernardo jaz não nas qualidades de seu intelecto, mas nas qualidades de seu caráter” – Encyclopaedia Britannica.

⁴ Os hinos latinos medievais, rimados e acentuais, dão expressão – às vezes sublime, às vezes ingênua e patética – ao melhor lado do sentimento religioso da época.

No século XIII, a Idade Média alcançou seu ponto mais alto. A síntese que pouco a pouco vinha sendo construída desde a queda de Roma chegou a seu grau máximo de completude. O século XIV trouxe a dissolução das instituições e das filosofias, enquanto o século XV viu o início daquelas que ainda tratamos como modernas. Os grandes homens do século XIII foram muito importantes. Inocêncio III, são Francisco, Frederico II e Tomás de Aquino são, cada qual à sua maneira, os representantes supremos de seus respectivos grupos. Houve também grandes façanhas que não estão tão claramente associadas a nomes de destaque: as catedrais góticas da França, a literatura romântica de Carlos Magno, Artur e os nibelungos, os primórdios do governo constitucional, com a Magna Carta e a Câmara dos Comuns. O que nos interessa mais diretamente é a filosofia escolástica, de modo especial na forma em que elaborou-a Tomás; todavia, deixaremos ela para o próximo capítulo e tentaremos, antes, oferecer uma visão geral dos acontecimentos que mais ajudaram a formar a atmosfera mental da época.

A figura central do início do século é o papa Inocêncio III (1198-1216), político astuto, homem de vigor infindo, alguém que cria inflexivelmente nas reivindicações mais radicais do papado, mas que não demonstrou nenhuma humildade cristã. Em sua consagração, pregou segundo o texto: “Vê! Eu te constituo, hoje, sobre as nações e sobre os reinos, para arrancar e para destruir, para exterminar e para demolir, para construir e para plantar.” Denominou-se “rei dos reis, senhor dos senhores, sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque”. A

fim de reforçar essa visão de si mesmo, aproveitou-se de cada circunstância favorável. Na Sicília — outrora conquistada pelo imperador Henrique VI (m. 1197), marido de Constança, herdeira dos reis normandos —, o novo rei era Frederico, que tinha apenas três anos quando da acessão de Inocêncio. Com o reino em turbulência, Constança necessitou da ajuda papal. Ela fez do pontífice guardião do pequeno Frederico e garantiu que ele reconheceria os direitos do filho na Sicília ao aceitar a superioridade do papa. Portugal e Aragão fizeram concessões semelhantes. Na Inglaterra, após resistência veemente, o rei João se viu forçado a ceder o reino a Inocêncio e a recebê-lo novamente como feudo papal.

Em certo sentido, os venezianos o passaram para trás na quarta Cruzada. Os soldados da Cruz embarcariam em Veneza, mas houve dificuldades para encontrar navios suficientes. Ninguém possuía o bastante, exceto os venezianos, que então sugeriram (por razões puramente comerciais) ser muito melhor conquistar Constantinopla do que Jerusalém (seria, de todo modo, um trampolim útil, uma vez que o Império Oriental jamais vira com bons olhos os cruzados). Julgou-se necessário concordar com Veneza; Constantinopla foi capturada e um imperador latino, empossado. De início, Inocêncio se irritou, mas logo percebeu que seria agora possível reunir as Igrejas do Oriente e do Ocidente. (Sua esperança mostrou-se vã.) Exceto nesse caso, desconheço qualquer outra pessoa que tenha passado Inocêncio III para trás. Ele deu início à grande Cruzada contra os albigenses, a qual arrancou a heresia, a felicidade, a prosperidade e a cultura do sul da França. Depôs Raimundo, conde de Toulouse, por mostrar-se indiferente à Cruzada e legou a maior parte do terreno dos albigenses àquele que a liderara: Simão de Monforte, pai do pai do Parlamento. Brigou com o imperador Oto e exigiu que os germânicos o depusessem. Eles o fizeram e, por sugestão sua, elegeram para seu lugar Frederico II, que já atingira a maioridade. Entretanto, pelo apoio dado a Frederico ele pagou um enorme preço em promessas — as quais, porém, Frederico estava determinado a quebrar o mais rápido possível.

Inocência III foi o primeiro *grande* papa em que não havia nenhum traço de santidade. A reforma da Igreja fez com que a hierarquia se sentisse segura de seu prestígio moral, e assim convenceu-a de que não precisava mais se preocupar em ser santa. Dessa época em diante, o tema do poder dominou de maneira cada vez mais exclusiva o papado, suscitando a oposição de alguns religiosos mesmo à época. Inocência codificou o direito canônico a fim de aumentar o poder da cúria; Walther von der Vogelweide rotulou o código como “o livro mais negro já dado pelo inferno”. Embora o papado ainda tivesse vitórias retumbantes a conquistar, o modo como seu declínio se daria já podia ser vislumbrado.

Frederico II, outrora tutelado de Inocência III, seguiu para a Alemanha em 1212 e foi eleito, com a ajuda do papa, substituto de Oto. Inocência não viveu para ver que formidável inimigo do papado ele havia criado.

Frederico, um dos governantes mais notáveis de toda a história, passou a infância e a juventude em circunstâncias difíceis e adversas. Seu pai, Henrique VI (filho de Barbarossa), havia derrotado os normandos da Sicília e se casado com Constança, herdeira do reino. Estabeleceu ali uma guarnição germânica odiada pelos sicilianos, mas acabou morrendo em 1197, quando Frederico somava dois anos. Constança voltou-se então contra os germânicos e, com a ajuda do papa, tentou governar sem eles. Os germânicos ficaram ressentidos, e Oto buscou conquistar a Sicília; foi essa a causa de sua rixa com o pontífice. Palermo, onde Frederico passara a infância, esteve sujeita a outros problemas. Houve ali revoltas muçulmanas; pisanos e genoveses brigavam entre si e contra todos os outros pela posse da ilha; as pessoas de importância estavam sempre mudando de lado, tendendo ao grupo que maior preço pagava pela traição. Culturalmente, porém, a Sicília tinha grandes vantagens. Ali, as civilizações muçulmana, bizantina, italiana e germânica se encontraram e misturaram como em nenhum outro lugar. O grego e o árabe ainda eram línguas vivas na Sicília. Frederico aprendeu a falar seis idiomas fluentemente, e em todos os seis foi brilhante. Sentia-se à vontade com a filosofia árabe e travou relação amistosa com os

maometanos, para escândalo dos cristãos piedosos. Por ser um Hohenstaufen, podia ser considerado germânico na Germânia, mas do ponto de vista cultural e sentimental foi italiano, com leves traços bizantinos e árabes. Seus contemporâneos o viam com um espanto que aos poucos converteu-se em horror; chamavam-no “maravilha do mundo e inovador admirável”. Enquanto vivo, foi tema de mitos. Dizia-se que escreveu o livro *De tribus impostoribus*, sendo os três impostores Moisés, Cristo e Maomé. A obra, que jamais existiu, foi sucessivamente atribuída a muitos inimigos da Igreja — o último deles: Spinoza.

As palavras “guelfo” e “gibelino” começaram a ser empregadas na época da disputa de Frederico com o imperador Oto. São corruptelas de Welf e Waiblingen, nomes de família dos dois adversários. (O sobrinho de Oto foi ancestral da família real britânica.)

Inocência III morreu em 1216; Oto, a quem Frederico derrotara, em 1218. Honório III, o novo papa, teve de início boas relações com Frederico, mas logo as dificuldades apareceram. Em primeiro lugar, Frederico se recusou a tomar parte na Cruzada; depois, teve problemas com as cidades lombardas, que em 1226 acordaram uma aliança ofensiva e defensiva por 25 anos. Elas odiavam os germânicos; um de seus poetas redigiu versos ferozes contra eles: “Não ameis a gente da Germânia; longe, longe de vós permaneçam esses cães raivosos.” Isso parece expressar o sentimento de todos os da Lombardia. Frederico quis permanecer na Itália a fim de lidar com as cidades, mas em 1227 Honório morreu e foi sucedido por Gregório IX, asceta ardoroso que adorava são Francisco e teve o sentimento correspondido. (Ele canonizou são Francisco dois anos após a sua morte.) Gregório nada considerava mais importante do que a Cruzada, e por isso excomungou Frederico por não tomar parte nela. Frederico, que se casara com a filha e herdeira do rei de Jerusalém, estava disposto a ir tão logo pudesse, e assumiu o título de rei de Jerusalém para si. Em 1228, ainda excomungado, finalmente foi, o que deixou Gregório ainda mais irado do que estivera por ele não ter ido: como, afinal, a tropa cruzada poderia ser guiada por um homem banido pelo papa? Tendo chegado à Palestina,

Frederico fez amizade com os maometanos, explicou-lhes que os cristãos davam importância a Jerusalém mesmo sendo ela cidade de pouco valor estratégico e convenceu-os, pacificamente, a lhe devolverem a região. Isso deixou o papa ainda mais furioso: era preciso combater os infiéis, e não negociar com eles. De todo modo, Frederico foi devidamente coroado em Jerusalém, e ninguém podia negar que ele havia sido bem-sucedido. A paz entre o papa e o imperador foi restabelecida em 1230.

Durante os poucos anos pacíficos que se seguiram, o imperador dedicou-se aos interesses do reino da Sicília. Com a ajuda de seu primeiro-ministro, Pietro della Vigna, promulgou um novo código legal que derivava do direito romano e revelava um novo nível civilizacional em seu domínio sulista. O código foi logo traduzido ao grego, para o benefício dos habitantes que falavam a língua. Frederico fundou também uma importante universidade em Nápoles e cunhou moedas de ouro que receberam o nome de “augustais” — as primeiras moedas de ouro no Ocidente por muitos anos. Estabeleceu um comércio mais livre e aboliu toda alfândega interna. Chegou até a convocar os representantes eleitos das cidades para seu conselho, os quais, porém, só exerceram funções consultivas.

O período de paz teve fim em 1237, quando Frederico mais uma vez entrou em conflito com a Liga Lombarda; o papa se juntou a esta e excomungou o imperador novamente. Desse período até a morte de Frederico, dada em 1250, travou-se guerra praticamente contínua — guerra que, em ambos os lados, tornou-se cada vez mais amarga, cruel e traiçoeira. Grandes eram as oscilações da sorte, e o problema ainda não lograra solução quando o imperador faleceu. Aqueles que tentaram suceder-lhe não tinham seu poder e foram aos poucos derrotados, deixando a Itália dividida, e o papa, vitorioso.

A morte dos papas fazia pouca diferença na disputa; cada pontífice novo mantinha a política de seu predecessor praticamente intacta. Gregório IX morreu em 1241; em 1243, Inocêncio IV, inimigo ferrenho de Frederico, foi eleito. Luís IX, apesar de sua impecável ortodoxia, tentou abrandar a fúria de Gregório e Inocêncio IV, mas não obteve

sucesso. Inocêncio rejeitou cada tentativa de diálogo vinda do imperador e lançou mão de toda sorte de artimanhas inescrupulosas contra ele: declarou-o deposto, iniciou uma cruzada para combatê-lo e excomungou quem o apoiasse. Os frades pregaram em oposição ao papa, os muçulmanos se insurgiram e conspirações passaram a existir entre os mais destacados de seus supostos partidários. Tudo isso fez de Frederico homem cada vez mais cruel; os conspiradores eram cruelmente punidos, enquanto os prisioneiros perdiam tanto o olho quanto a mão direita.

Certa feita, durante essa titânica batalha, Frederico cogitou fundar uma nova religião, na qual seria ele o Messias e o ministro Pietro della Vigna assumiria o lugar de são Pedro.¹ O imperador não chegou ao ponto de tornar público esse projeto, mas escreveu sobre ele a della Vigna. Subitamente, porém, com razão ou não, teve a certeza de que Pietro tramava contra ele; por esse motivo, decidiu cegá-lo e o expôs publicamente numa jaula. Pietro evitou novos sofrimentos cometendo suicídio.

Não obstante suas habilidades, Frederico não lograria o sucesso porque as forças antipapais existentes à época eram piedosas e democráticas, ao passo que seu objetivo se assemelhava a um resgate do Império Romano pagão. Do ponto de vista cultural, tratava-se de um homem esclarecido; politicamente, era um retrógrado. Sua corte era oriental, e ele possuía um harém com eunucos. Ainda assim, foi nessa corte que a poesia italiana teve início; o próprio Frederico teve certo mérito como poeta. Em seu conflito com o papado, publicou declarações controversas sobre os perigos do absolutismo eclesiástico. Elas teriam sido aplaudidas no século XVI, mas em nada resultaram em sua época. Os hereges, que deveriam estar do seu lado, pareciam-lhe meros rebeldes, e para agradar o papa ele os perseguiu. Não fosse o imperador, as cidades livres talvez se opusessem ao pontífice; na medida, porém, em que Frederico exigiu sua submissão, elas acolheram o papa como aliado. Desse modo, embora estivesse livre das superstições de seu tempo e fosse culturalmente superior aos outros governantes contemporâneos, sua posição como imperador obrigou-o a se opor a tudo o que fosse

liberal em matéria de política. Ele fracassou, como era inevitável, mas, apesar de seus fracassos, continua sendo um dos homens mais interessantes da história.

Os hereges, perseguidos pela Cruzada de Inocêncio III e por todos os governantes (incluindo Frederico), merecem ser estudados tanto por aquilo que são quanto por nos darem a conhecer o sentimento popular, que pouco figura nos escritos da época.

A mais interessante — e maior — de todas as seitas heréticas foi a dos cátaros, mais conhecida, no sul da França, como a seita dos albigenses. Suas doutrinas vieram da Ásia por meio dos balcânicos e foram, no norte da Itália, amplamente defendidas, bem como foram defendidas no sul da França pela grande maioria, incluindo os nobres, que gostaram do pretexto para se apoderar das terras da Igreja. A causa da difusão da heresia estava, em parte, na decepção que acompanhara o fracasso das Cruzadas, mas também, e sobretudo, na repulsa moral suscitada pela riqueza e pela iniquidade do clero. Espalhar-se o pendor, análogo ao do posterior puritanismo, pela santidade pessoal, e a ele se juntou o culto da pobreza. A Igreja era rica e, em grande medida, também mundana; muitíssimos eram os padres de comportamento repulsivamente imoral. Os frades acusavam as velhas ordens e os párocos de abuso do confessionário para fins de sedução, e os inimigos dos frades devolviam a denúncia. Não há dúvidas de que tais acusações eram em grande parte justificadas. Quanto mais a Igreja reivindicava supremacia com base em fundamentos religiosos, mais as pessoas comuns ficavam alarmadas com o contraste entre o que era dito e o que era praticado. Os mesmos motivos que culminariam na Reforma já eram visíveis no século XIII. A principal diferença estava em que os governantes seculares não se achavam prontos para tomar partido dos hereges, o que se devia sobretudo à inexistência de uma filosofia capaz de harmonizar a heresia com o desejo de domínio dos reis.

As doutrinas dos cátaros não são conhecidas com exatidão, uma vez que dependemos por completo do testemunho de seus inimigos. Além disso, por serem versados na história das heresias, os eclesiásticos

tendiam a aplicar rótulos familiares e a atribuir a seitas existentes todos os princípios de seitas passadas, muitas vezes fundamentando-se em semelhanças assaz distantes. Ainda assim, há muita coisa que está fora de questão. Parece que os cátaros eram dualistas e que, a exemplo dos gnósticos, consideravam o Jeová do Antigo Testamento um demiurgo iníquo, sendo Deus verdadeiro apenas aquele revelado no Novo Testamento. Viam a matéria como algo essencialmente mau e acreditavam que, para o virtuoso, não há ressurreição do corpo. Os maus, porém, transmigrarão para corpos de animais. Com base nisso, eram vegetarianos, abstendo-se até mesmo de ovos, queijo e leite. Comiam peixes, porém, por acreditarem que não se reproduziam por meio do sexo. Todo sexo lhes era abominável; o casamento, diziam alguns, é ainda pior do que o adultério, uma vez que é contínuo e complacente. Por outro lado, não encontravam objeção ao suicídio. Aceitavam o Novo Testamento mais literalmente do que os ortodoxos; privavam-se de juramentos e davam a outra face. Os perseguidores registram o caso de um acusado de heresia que defendeu-se dizendo que comia carne, mentia, jurava e era um bom católico.

Os preceitos mais rigorosos da seita só deveriam ser observados por certas pessoas excepcionalmente santas, denominadas “perfeitas”; às outras era permitido comer carne e até mesmo casar.

É interessante investigar a genealogia dessas doutrinas. Elas chegaram à Itália e à França por meio dos cruzados, que as assimilaram da seita bogomilista, oriunda da Bulgária; em 1167, quando os cátaros realizaram um concílio próximo a Toulouse, delegados búlgaros se fizeram presentes. Os bogomilistas, por sua vez, resultavam da fusão de maniqueus e paulicianos. Os paulicianos foram uma seita armênia que rejeitou o batismo de crianças, o purgatório, a invocação dos santos e a Trindade; espalharam-se rapidamente pela Trácia e, dali, para a Bulgária. Eram fiéis a Marcião (c.150 d.C.), que acreditara seguir São Paulo ao rejeitar os elementos judaicos do cristianismo e nutrir uma certa afinidade pelos gnósticos, sem, porém, ser um deles.

Só me ocuparei de mais uma heresia popular: a dos valdenses. Trata-se dos seguidores de Pedro Valdo, entusiasta que, em 1170, iniciou “cruzada” em prol da observância da lei de Cristo. Ele doou todos os seus bens para os necessitados e fundou a sociedade dos “Pobres de Lyon”, que praticavam a pobreza e uma rigorosa vida de virtudes. De início, tiveram aprovação papal, mas invectivaram com demasiado entusiasmo a imoralidade do clero e foram condenados pelo Concílio de Verona em 1184. Em seguida, estipularam que todo homem bom tinha competência para pregar e expor as Escrituras; nomeavam, ademais, os próprios ministros e dispensaram os serviços do presbiterato católico. O grupo se espalhou pela Lombardia e pela Boêmia, onde preparou o caminho para os hussitas. Na perseguição albigense, que também prejudicou os valdenses, muitos fugiram para o Piemonte; foi por causa de sua perseguição no Piemonte quando da época de Milton que o poeta escreveu o soneto “Vinga, Senhor, teus massacrados santos”. Encontramo-los ainda hoje nos remotos vales alpinos e nos Estados Unidos.

Todas essas heresias alarmaram a Igreja, que tomou medidas vigorosas para suprimi-las. Inocêncio III achava que os hereges mereciam a morte, culpados como eram de trair a Cristo. Ele convocou o rei da França a uma cruzada contra os albigenses, que foi realizada em 1209 com incrível ferocidade; de modo especial após a tomada de Carcassonne, houve um massacre espantoso. A extirpação das heresias estivera a cargo dos bispos, mas tornou-se onerosa demais para ser executada por homens que tinham também outros deveres. Desse modo, Gregório IX instituiu, em 1233, a Inquisição, que viria a assumir essa função do episcopado. A partir de 1254, os acusados pela Inquisição deixaram de ter direito a aconselhamento. Se condenados, sua propriedade era confiscada — na França, para a coroa. Caso declarado culpado, o acusado era entregue às autoridades seculares com uma oração para que sua vida fosse poupada. Todavia, se as autoridades seculares não conseguissem queimá-lo, elas mesmas ficavam suscetíveis à Inquisição, que não lidava apenas com a heresia em seu sentido

comum, mas também com a magia e a bruxaria. Na Espanha, voltou-se sobretudo contra os criptojuudeus. O trabalho era desempenhado principalmente pelos dominicanos e franciscanos. A Inquisição jamais penetrou na Escandinávia ou na Inglaterra, mas os ingleses mostraram-se bastante dispostos a utilizá-la contra Joana d’Arc. Como um todo, foi muito bem-sucedida; logo no início, sua intuição eliminou por completo a heresia albigense.

A Igreja do início do século XIII corria o risco de sofrer uma revolta tão terrível quanto aquela do século XVI. Dela foi salva sobretudo pelo surgimento das ordens mendicantes; são Francisco e são Domingos fizeram pela ortodoxia muito mais do que haviam feito até mesmo os papas mais vigorosos.

São Francisco de Assis (1181 ou 1182-1226) foi um dos homens mais adoráveis que a história já conheceu. Ele vinha de família abastada e, na juventude, não foi inimigo das diversões habituais. Certo dia, enquanto cavalgava, passou por um leproso e, de súbito, um impulso de piedade fê-lo apear e beijar o homem. Logo em seguida, decidiu abandonar todos os bens mundanos e dedicar a vida à pregação e às boas obras. Seu pai, um respeitável homem de negócios, ficou furioso, mas não pôde detê-lo. Francisco logo reuniu uma série de seguidores, todos dedicados à pobreza absoluta. Inicialmente, a Igreja viu o movimento com certa desconfiança: em muito se assemelhava aos “Pobres de Lyon”. Os primeiros missionários que são Francisco enviou a locais distantes foram confundidos com hereges por praticarem a pobreza em vez de apenas professarem, como os monges, um voto que ninguém levava a sério. Inocêncio III, porém, foi astuto o bastante para vislumbrar o valor que o movimento teria caso se mantivesse nos limites da ortodoxia, e em 1209 ou 1210 reconheceu aquela ordem incipiente. Gregório IX, amigo pessoal de são Francisco, continuou a prestigiá-lo, mas impôs certas regras que causaram aborrecimento aos impulsos entusiásticos e anárquicos do santo. Francisco desejava interpretar o voto de pobreza no sentido mais estrito possível; ele se opunha à posse de casas ou igrejas por seus membros, que deveriam suplicar pelo pão e não poderiam ter

nenhuma moradia além daquela que lhes fosse proporcionada por uma casual hospitalidade. Em 1219, ele viajou para o Oriente e pregou diante do sultão, que o recebeu com cordialidade mas conservou-se maometano. Quando de seu retorno, descobriu que os franciscanos haviam construído uma casa para si; ficou profundamente triste, mas o papa convenceu-o ou forçou-o a ceder. Após sua morte, Gregório o canonizou, mas abrandou sua regra no que dizia respeito à pobreza.

Em questão de santidade, Francisco teve iguais; o que o torna único entre os santos é sua alegria espontânea, seu amor universal e seu talento para a poesia. Sua bondade parecia ocorrer-lhe naturalmente, como se não houvesse empecilho nenhum a ser superado. Ele amou tudo o que fosse vivo — e não apenas na condição de cristão ou de homem benevolente, mas também como poeta. O hino que dedicou ao Sol, escrito pouco antes de sua morte, *quase* poderia ter sido escrito por Aquenáton, o adorador solar, mas não chega a tanto: embora não pareça óbvio, é o cristianismo que lhe dá forma. Francisco sentia-se responsável pelos leprosos, mas nisso tinha em vista a alegria deles, e não a própria; ao contrário da maioria dos santos cristãos, ele esteve mais interessado na felicidade alheia do que em sua salvação. Tampouco demonstrou qualquer sentimento de superioridade, nem mesmo quando diante do mais humilde ou do mais iníquo. Tomás de Celano afirmou que ele foi mais do que um santo no meio de santos; entre os pecadores, era mais um.

Se Satanás existisse, o futuro da ordem fundada por são Francisco lhe proporcionaria a maior das satisfações. O irmão Elias, sucessor imediato do santo no comando da ordem, chafurdou no luxo e permitiu o abandono completo da pobreza. Nos anos que se seguiram à morte do fundador, os franciscanos atuaram sobretudo como recrutadores nas guerras amargas e sangrentas entre guelfos e gibelinos. A Inquisição, iniciada sete anos após a sua morte, foi em muitos países conduzida principalmente pelos franciscanos. Uma pequena minoria, denominada “espirituais”, permaneceu fiel a seu ensinamento; muitos deles foram queimados pela Inquisição, acusados de heresia. Esses homens

afirmavam que Cristo e os apóstolos não tiveram bem algum — nem mesmo as roupas que vestiam. João XXII declarou essa posição herética em 1323. No final das contas, a vida de são Francisco só serviu para fundar mais uma ordem rica e corrupta, para fortalecer a hierarquia e para facilitar a perseguição de todos os que se destacavam pela seriedade moral ou pela liberdade de pensamento. Diante de seus objetivos e de seu caráter, é impossível imaginar resultado mais amargamente irônico.

São Domingos (1170-1221) é muito menos interessante do que são Francisco. Era castelhano e teve, tal qual Loyola, fanática devoção pela ortodoxia. Seu principal objetivo era combater a heresia, e foi com isso em mente que abraçou a pobreza. Esteve presente ao longo de toda a guerra albigense, embora digam que lamentou algumas de suas atrocidades mais radicais. A ordem dominicana foi fundada por Inocêncio III em 1215 e teve rápido sucesso. O único traço humano de são Domingos que conheço é a confissão, feita a Jordão da Saxônia, de que preferia conversar com mulheres jovens a conversar com as de idade. Em 1242, a ordem determinou solenemente que tal passagem fosse suprimida da biografia do fundador, escrita por Jordão.

Os dominicanos foram ainda mais ativos do que os franciscanos nas atividades da Inquisição. Todavia, também prestaram valioso serviço à humanidade por sua devoção ao saber. Essa não fora a intenção de são Domingos, que decretara que seus frades “não deveriam aprender as ciências seculares ou as artes liberais, exceto se dispensados”; a regra foi revogada no ano de 1259, após o qual tudo foi feito para que a vida de estudos dos dominicanos se tornasse mais fácil. O trabalho manual não estava entre seus deveres, e as horas de devoção foram reduzidas a fim de proporcionar-lhes mais tempo para estudar. Eles se dedicaram à conciliação de Aristóteles e Cristo; Alberto Magno e Tomás de Aquino, ambos dominicanos, lograram esse objetivo na medida em que ele se fazia possível. A autoridade de Tomás foi tão impressionante que os dominicanos subsequentes pouco avançaram na filosofia; embora Francisco se opusesse, ainda mais do que Domingos, ao saber, os principais nomes do período imediatamente subsequente foram

franciscanos: Roger Bacon, Duns Escoto e Guilherme de Ockham pertenceram à ordem. Daquilo que os frades fizeram pela filosofia se ocuparão os capítulos seguintes.

Nota

¹ Veja-se a vida de Frederico II, por Hermann Kantorowicz.

Tomás de Aquino (n. 1225 ou 1226, m. 1274) é considerado o maior dos filósofos escolásticos. Nas instituições católicas tradicionais que possuem a filosofia como disciplina, seu sistema tem de ser lecionado como o único correto; essa tem sido a regra desde uma ordem emitida por Leão XIII em 1879. Santo Tomás, portanto, não possui apenas interesse histórico: trata-se também de uma influência viva, tal qual Platão, Aristóteles, Kant e Hegel — e em grau maior do que os últimos dois. Na maioria das vezes, ele segue Aristóteles tão à risca que, entre os católicos, o Estagirita possui praticamente a mesma autoridade de um dos Pais; criticá-lo no âmbito da filosofia pura é quase tratado como impiedade.¹ Porém, as coisas não foram sempre assim. Nos dias de Tomás de Aquino, a batalha contra Platão e a favor de Aristóteles ainda precisava ser travada. A influência de Tomás garantiu a vitória até o Renascimento, quando Platão, que tornou-se mais conhecido do que no medievo, conquistou mais uma vez a supremacia entre a maioria dos filósofos. No século XVII, era possível ser ortodoxo e cartesiano; Malebranche, embora sacerdote, não foi jamais censurado. Em nossa época, porém, liberdades dessa sorte pertencem ao passado; os eclesiásticos católicos devem necessariamente aceitar santo Tomás caso se interessem pela filosofia.

Santo Tomás era filho do conde de Aquino, cujo castelo, localizado no reino de Nápoles, ficava perto de Monte Cassino, onde a educação do “doutor angélico” se iniciaria. Durante seis anos, esteve na universidade napolitana criada por Frederico II; em seguida, tornou-se dominicano e

foi para Colônia, a fim de estudar sob a tutela de Alberto Magno, principal aristotélico entre os filósofos da época. Após um período em Colônia e Paris, Tomás retornou em 1259 à Itália, onde passou todo o resto de sua vida, exceção feita ao período de três anos entre 1269 e 1272. Nestes, ficou em Paris, onde os dominicanos enfrentavam problemas em virtude de seu aristotelismo: as autoridades universitárias desconfiavam de uma herética afinidade com os averroístas, que possuíam um poderoso grupo na instituição. Baseados em sua interpretação de Aristóteles, os averroístas afirmavam que a alma, na medida em que é individual, não é imune à morte; a imortalidade pertence apenas ao intelecto, que é impessoal e diferente dos seres intelectuais. Quando foi assinalado que sua doutrina era contrária à fé católica, eles recorreram ao subterfúgio da “dupla verdade”: uma baseada na razão e pertencente à filosofia, e outra baseada na revelação e pertencente à teologia. Tudo isso fizera Aristóteles ser visto com maus olhos, e santo Tomás, quando em Paris, esforçou-se para desfazer o mal causado por aquela adesão deveras radical às doutrinas árabes. Nisso, ele foi particularmente bem-sucedido.

Tomás, ao contrário de seus predecessores, teve um conhecimento verdadeiramente competente de Aristóteles. Seu amigo Guilherme de Moerbeke muniu-o de traduções realizadas a partir do grego, e o próprio Tomás teceu seus comentários. Até sua época, as ideias aristotélicas haviam sido obscurecidas por acreções platônicas, mas o santo seguiu o verdadeiro Aristóteles e antipatizou-se com o platonismo, incluindo aquele que figura em Agostinho. Ele conseguiu convencer a Igreja de que o sistema de Aristóteles deveria ser preferido ao de Platão como fundamento da filosofia cristã, e que os averroístas cristãos e maometanos haviam interpretado o filósofo equivocadamente. De minha parte, devo dizer que o *De anima* conduz de modo muito mais natural à visão de Averróis do que à visão de Tomás, mas desde essa época a Igreja vem pregando o contrário. Além disso, cumpre assinalar que as visões de Aristóteles referentes à grande maioria das questões da lógica e da filosofia não foram definitivas: desde então, já se demonstrou já que

foram, em sua grande maioria, equivocadas; também essa opinião não pode ser exposta por qualquer filósofo ou professor de filosofia católico.

A *Summa contra gentiles*, obra mais importante de santo Tomás, foi escrita entre 1259 e 1264. Seu objetivo é definir a verdade da religião cristã por meio de argumentos destinados a um leitor que, pelo jeito, ainda não é cristão; em geral, depreende-se que esse leitor imaginário é alguém versado na filosofia dos árabes. Tomás de Aquino escreveu também a *Summa theologiae*, obra cuja importância é quase a mesma, mas que suscita menos o nosso interesse porque emprega mais argumentos que presumem, de antemão, a veracidade do cristianismo.

O que se segue é um resumo da *Summa contra gentiles*.

Examinemos primeiro o que se entende por “sabedoria”. Um homem pode ser sábio em determinado ofício — o de construir casas, por exemplo; isso dá a entender que ele conhece muito bem os meios que o levarão a determinado fim. Ao mesmo tempo, todos os fins particulares estão subordinados à finalidade do universo, e é à finalidade do universo que a sabedoria, *per se*, diz respeito. Ora, a finalidade do universo é o bem do intelecto, isto é, a *verdade*. Nesse sentido, a busca da sabedoria é a mais perfeita, sublime, proveitosa e prazerosa de todas as buscas. Tudo isso é demonstrado por intermédio da autoridade do “Filósofo”, isto é, de Aristóteles.

Meu objetivo (diz ele) é declarar a verdade que a fé católica professa. Contudo, preciso recorrer à razão natural, uma vez que os gentios não aceitam a autoridade das Escrituras. A razão natural, porém, é deficiente no que diz respeito às coisas de Deus; ela pode demonstrar certas partes da fé, mas não outras. Pode provar a existência de Deus e a imortalidade da alma, mas não a Trindade, a Encarnação ou o Juízo Final. O que quer que seja demonstrável está, até certo ponto, de acordo com a fé cristã, e nada na revelação é *contrário* à razão. No entanto, é importante separar as partes da fé que podem ser demonstradas pela razão das partes que não podem. Assim, dos quatro livros em que a *Summa* se divide, os primeiros três não recorrem à revelação, exceto quando desejam demonstrar que ela está de acordo com as conclusões a que a razão chegara; somente no

livro quarto são tratados os temas que sem a revelação não podem ser conhecidos.

O primeiro passo é provar a existência de Deus. Alguns o julgam desnecessário, declarando que a existência divina é autoevidente. Se conhecêssemos Sua essência, não haveria erro nisso, pois em Deus (como será demonstrado adiante) essência e existência são uma coisa só. Entretanto, nós a desconhecemos, salvo de modo muito imperfeito. Os sábios a conhecem mais do que os ignorantes, e os anjos ainda mais que os dois; no entanto, criatura nenhuma a sabe a ponto de ser capaz de deduzir a existência de Deus a partir de Sua essência. Com base nisso, o argumento ontológico é rejeitado.

É importante recordar que as verdades religiosas passíveis de demonstração também podem ser conhecidas pela fé. As provas são difíceis e só podem ser compreendidas pelos instruídos. Todavia, a fé é necessária também ao ignorante, aos jovens e àqueles que, em virtude de suas preocupações práticas, não desfrutam do tempo livre necessário ao aprendizado da filosofia. Para estes, a revelação basta.

Dizem alguns que Deus é cognoscível *somente* pela fé. Eles declaram que, se os princípios da demonstração se fizessem conhecidos mediante a experiência derivada dos sentidos — como afirmam os *Analíticos posteriores* —, tudo aquilo que transcende o sentido não poderia ser provado. Isso é falso, porém; ademais, mesmo que fosse verdadeiro, Deus poderia ser conhecido a partir de Seus efeitos sensíveis.

Tal qual em Aristóteles, a existência de Deus é demonstrada pelo recurso ao motor imóvel.² Há coisas que são apenas movidas e coisas que tanto movem quanto são movidas. Tudo o que se move é movido por algo, e, uma vez que o regresso infinito é impossível, devemos em algum momento chegar àquilo que move outras coisas sem mover-se. Esse motor imóvel é Deus. Poder-se-ia objetar que um tal raciocínio implica a eternidade do movimento, o que os católicos rejeitam. Isso, porém, nada mais seria que erro: ele é válido na hipótese da eternidade do movimento e só sai fortalecido pela hipótese oposta, que envolve um início e, portanto, uma Causa Primeira.

Na *Summa theologiae*, cinco provas da existência de Deus são formuladas. A primeira delas é o argumento do motor imóvel, tal qual exposto acima. A segunda, o argumento da Causa Primeira, que mais uma vez depende da impossibilidade de um regresso infinito. A terceira, o fato de que deve haver uma fonte última de toda necessidade. Esse argumento é praticamente igual ao segundo. A quarta, o fato de que existem no mundo várias perfeições, cuja fonte deve consistir em algo completamente perfeito. A quinta, o fato de mesmo as coisas que não têm vida servirem a um propósito, que, por sua vez, deve provir de um ser que lhes é extrínseco, dado que apenas coisas vivas podem ter objetivo interno.

Voltando à *Summa contra gentiles*: tendo demonstrado a existência de Deus, podemos agora dizer muitas coisas sobre Ele. Todas, porém, são em certo sentido negativas; a natureza divina só nos é conhecida por meio daquilo que não é. Deus é eterno porque é imóvel; é imutável porque não contém potência passiva. Davi de Dinant (panteísta materialista do início do século XIII) “bradava” que Deus é idêntico à matéria primária, mas isso é absurdo porque a matéria primária é passividade pura, e Deus é puramente ativo. Em Deus não há composição, e por isso Ele não é um corpo, tendo em vista que corpos têm partes.

Deus é Sua própria essência; se assim não fosse, não seria simples, mas composto de essência e existência. (Esse ponto é importante.) Em Deus, essência e existência são idênticas. Não há acidentes nele. Deus não pode ser especificado por nenhuma diferença substancial; Ele não pertence a gênero nenhum, tampouco pode ser definido. No entanto, não carece da excelência dos gêneros. Em certos aspectos, as coisas são como Deus; noutros, não são. É mais adequado dizer que as coisas são semelhantes a Ele do que dizer que Ele é semelhante às coisas.

Deus é bom e Sua própria bondade; é também o bem de todo bem. É inteligente, e Seu ato de inteligência é Sua essência. Ele compreende por meio de Sua essência e compreende-Se à perfeição. (João Escoto, recordaremos, pensava o contrário.)

Embora não haja composição no intelecto divino, Deus compreende muitas coisas. Isso talvez traga certas dificuldades, mas as coisas que Ele compreende não possuem existência distinta nele. Tampouco existem *per se*, como achou Platão: com efeito, a forma das coisas naturais não pode existir ou ser compreendida isolada da matéria. Ainda assim, Deus deve entender as formas antes de criar. Eis a solução para essa dificuldade: “A concepção do intelecto divino, enquanto se conhece a Si mesmo — e que é o Seu Verbo —, não é somente semelhança do mesmo Deus compreendido, mas também de todas as coisas a que a essência divina se assemelha. Assim, pois, Deus pode conhecer muitas coisas mediante uma só espécie inteligível, que é a essência divina, e mediante uma só intenção intelectual, que é o Verbo.”³ Toda forma, na medida em que é algo positivo, é uma perfeição. O intelecto de Deus abrange, em Sua essência, aquilo que é próprio de cada coisa, compreendendo onde ela é semelhante a Ele e onde não é; por exemplo, é a vida, e não o conhecimento, a essência de uma planta, enquanto é o conhecimento, e não o intelecto, a essência de um animal. Por conseguinte, a planta é como Deus por estar viva, mas diferente por não ter conhecimento; um animal é como Deus por ter conhecimento, mas diferente por não ter intelecto. É sempre pela negação que a criatura difere de Deus.

Deus compreende todas as coisas no mesmo instante. Seu conhecimento não é um hábito; tampouco é discursivo ou argumentativo. Deus é verdade. (Isso deve ser compreendido à letra.)

Chegamos agora a uma questão que já havia desconcertado tanto Platão quanto Aristóteles. Porventura Deus pode conhecer coisas particulares, ou Ele só teria conhecimento dos universais e das verdades genéricas? O cristão, por crer na Providência, deve afirmar que Deus conhece coisas particulares, mas existem argumentos fortes contra essa visão. Santo Tomás enumera sete desses argumentos e se põe a refutá-los. Eis os sete:

1. Sendo a singularidade matéria assinalada, nada imaterial pode conhecê-la.
2. Os singulares não existem sempre e não podem ser conhecidos quando inexistem; por conseguinte, um ser imutável não pode conhecê-los.
3. Os singulares são contingentes, e não necessários; desse modo, não pode haver conhecimento certo deles, exceto quando existem.
4. Alguns singulares se devem a volições, e estas só podem ser conhecidas pela pessoa que deseja.
5. Os singulares são em número infinito, e o infinito, como tal, é desconhecido.
6. Os singulares são vis demais para ganharem a atenção de Deus.
7. Em alguns singulares há mal, mas Deus não pode conhecer o mal.

Tomás responde que Deus conhece os singulares como sua causa; que Ele conhece coisas que ainda não existem, tal qual um artífice que fabrica sua obra; que conhece os contingentes futuros porque vê tudo o que está no tempo como se fosse presente, uma vez que Ele mesmo não está no tempo; e que, ao contrário de nós, conhece nossas mentes e desejos secretos, bem como mais uma infinidade de coisas. Ele conhece o que é trivial porque nada é *inteiramente* trivial e tudo possui *alguma* nobreza; caso contrário, Deus só conheceria a Si mesmo. Além disso, a ordem do universo é nobilíssima, o que não pode ser percebido sem que se conheçam também as partes triviais. Por fim, Deus conhece as coisas más porque conhecer o que é bom implica o conhecimento do mal que lhe é oposto.

Em Deus há Vontade; Sua Vontade é Sua essência e tem como principal objeto a essência divina. Ao desejar a Si mesmo, Deus deseja também as outras coisas, pois Deus é o fim de todas. Ele deseja até mesmo aquilo que ainda não existe. Deseja, ademais, Seu próprio ser e bondade, mas, embora deseje outras coisas, Ele não as deseja *necessariamente*. Há livre-arbítrio em Deus; uma *razão* pode ser atribuída à

Sua volição, mas não uma *causa*. Ele não pode desejar coisas impossíveis em si mesmas; por exemplo, não pode tornar uma contradição verdadeira. O exemplo que o santo menciona a fim de assinalar algo que ultrapassa até o poder divino não é tão feliz: ele afirma que Deus não poderia fazer um homem converter-se em asno.

Em Deus existem o deleite, a alegria e o amor; Deus nada odeia e possui as virtudes contemplativa e ativa. Ele é feliz e é Sua própria felicidade.

Chegamos agora (no Livro II) às considerações que dizem respeito às criaturas. Isso é útil para refutar os erros cometidos contra Deus. Ao contrário do que diziam os antigos, Deus criou o mundo a partir do nada. O tema das coisas que Deus não pode fazer é retomado. Ele não pode ser um corpo ou mudar a si mesmo; não pode fracassar; não pode aborrecer-se, esquecer, arrepender-se, ficar colérico ou triste; não pode fazer alguém não ter alma, nem que a soma dos ângulos de um triângulo não seja dois triângulos retos. Ele não pode desfazer o passado, cometer pecados, fabricar outro Deus ou fazer com que Ele mesmo não exista.

O Livro II se ocupa sobretudo da alma do homem. Todas as substâncias intelectuais são imateriais e incorruptíveis; os anjos não têm corpos, mas nos homens a alma está unida a um. Ela é a forma do corpo, tal qual em Aristóteles. Não existem três almas no homem, mas apenas uma. Toda a alma está presente em cada parte do corpo. A alma dos animais, ao contrário da humana, não é imortal. O intelecto é parte da alma de cada um; não há, como afirmara Averróis, um único intelecto em que vários homens tomam parte. A alma não é transmitida pelo sêmen, mas criada quando do nascimento de cada homem. Há nisso um obstáculo, é verdade: quando alguém nasce fora do matrimônio, Deus parece tornar-se cúmplice de adultério. Essa contestação, porém, é apenas especiosa. (Há uma objeção grave acerca da transmissão do pecado original que perturbava santo Agostinho: é a alma que peca; no entanto, se ela não é transmitida, e sim criada, como pode herdar o pecado de Adão? Isso não é examinado.)

O problema dos universais é abordado quando do tratamento do intelecto. A posição de santo Tomás é aquela de Aristóteles: os universais não subsistem fora da alma, mas o intelecto, quando os compreende, compreende coisas que à alma são extrínsecas.

O terceiro livro se ocupa sobretudo de questões éticas. O mal não é intencional, não é uma essência e possui uma causa accidental que é boa. Tudo tende a ser como Deus, que é o fim de todas as coisas. A felicidade humana não consiste nos prazeres carnaís, na honra, na glória, na riqueza, no poder mundano ou nos bens do corpo; tampouco reside nos sentidos. A felicidade última do homem não está nos atos de virtude moral, que são apenas meios; trata-se, antes, da contemplação de Deus. Entretanto, o conhecimento de Deus que a maioria das pessoas possui não basta; não basta também o conhecimento obtido por meio da demonstração. Até mesmo o conhecimento obtido pela fé é insuficiente. Nesta vida, não poderemos ver Deus em Sua essência nem desfrutar da felicidade última; no mundo vindouro, porém, nós O veremos face a face. (Não de modo literal, lemos, porque Deus não tem rosto.) Isso acontecerá não por nossa capacidade natural, mas por meio da luz divina; mesmo então, porém, não O veremos por inteiro. Mediante essa visão nós nos tornaremos partícipes da vida eterna, isto é, da vida fora do tempo.

A Divina Providência não exclui o mal, a contingência, o livre-arbítrio, o acaso ou a sorte. O mal tem origem em causas secundárias, como no caso do artista bom munido de ferramentas ruins.

Os anjos não são iguais: entre eles há ordem. Cada qual é o único espécime de sua espécie, uma vez que, por não terem corpos, só se distinguem por diferenças específicas, e não pela posição ocupada no espaço.

A astrologia deve ser rejeitada pelas razões de sempre. À pergunta “O destino existe?”, Tomás responde que *poderíamos* dar o nome de “destino” à ordem que a Providência definiu, mas que é mais sábio não fazê-lo porque “destino” é palavra pagã. Isso conduz ao argumento de que a oração é útil não obstante a Providência seja imutável. (Fui incapaz

de acompanhar esse raciocínio.) Deus às vezes opera milagres, mas ninguém mais consegue fazê-lo. A magia, porém, é possível com o auxílio de demônios; ela não é propriamente miraculosa e não ocorre com a ajuda das estrelas.

A *lei divina* nos orienta a amar a Deus e, em grau menor, também ao próximo. Proíbe a fornicação porque o pai deve permanecer com a mãe durante a criação dos filhos. Veta ainda a contracepção por ser contra a natureza, mas não o celibato perpétuo, com base no mesmo argumento. O matrimônio deve ser indissolúvel, uma vez que o pai é crucial à educação dos filhos, sendo mais racional do que a mãe e possuindo mais força física para os momentos em que o castigo se mostrar necessário. Nem toda relação carnal é pecaminosa, pois trata-se de algo natural; achar, porém, que o estado conjugal é tão bom quanto a continência é cair na heresia de Joviniano. A monogamia deve ser rigorosa; a poligamia é injusta com as mulheres e a poliandria tornaria a paternidade incerta. É preciso proibir o incesto porque ele complicaria a vida familiar. Contra o incesto entre irmãos e irmãs há um argumento bastante curioso: se ao amor entre marido e mulher fosse acrescido aquele entre irmãos, a atração mútua resultante seria tão forte que acabaria por estimular relações sexuais indevidamente frequentes.

Cumprido observar que todos esses argumentos referentes à ética sexual recorrem puramente a considerações racionais, e não a decretos e proibições divinas. Aqui, tal qual ao longo dos três primeiros livros, Tomás se alegra ao citar, no final de seus raciocínios, textos que demonstram que a razão o levou a conclusões que estão de acordo com as Escrituras. Ele só recorre à autoridade após ter chegado a seu resultado.

Há um exame bastante vigoroso e interessante da pobreza voluntária. Como era de se esperar, Tomás chega a uma conclusão que se alinha aos princípios das ordens mendicantes, mas formula as objeções com uma força e um realismo tão grandes que demonstram tratar-se das objeções que ele de fato ouvia do clero secular.

Em seguida ele se volta para o pecado, para a predestinação e para a eleição. Nisso, sua posição é em grande medida a mesma de Agostinho. Pelo pecado mortal o homem perde seu fim último por toda a eternidade, e desse modo merece o castigo eterno. Homem nenhum pode se livrar do pecado sem a graça; não obstante, é o pecador deve ser responsabilizado se não se converter. O homem necessita da graça para perseverar no bem, mas ninguém pode *merecer* o auxílio divino. Deus não é a causa do pecar, mas deixa alguns no pecado e livra outros. Quanto à predestinação, santo Tomás parece achar, com santo Agostinho, que não há razão que explique por que alguns são eleitos e vão para o céu, e outros permanecem réprobos e seguem para o inferno. Ele também afirma que homem nenhum pode ingressar no céu sem ser batizado. Essa não é uma das verdades que podem ser demonstradas pela razão desassistida; é revelada, antes, em João III, 5.⁴

O quarto livro diz respeito à Trindade, à Encarnação, à supremacia do papa, aos sacramentos e à ressurreição do corpo. Em linhas gerais, é destinado antes aos teólogos do que aos filósofos, e por isso só me ocuparei dele muito brevemente.

Há três formas de conhecer a Deus: pela razão, pela revelação e pela intuição de coisas que só são previamente conhecidas pela revelação. Sobre a terceira via, porém, ele não diz quase nada. Um autor inclinado ao misticismo se debruçaria mais sobre ela do que sobre as outras, mas o temperamento de Tomás é mais dedutivo do que místico.

A Igreja Grega é culpada por negar a dupla processão do Espírito Santo e a supremacia do papa. Somos alertados de que, embora Cristo seja concebido do Espírito Santo, não devemos achar que Ele fora filho do Espírito Santo segundo a carne.

Os sacramentos são válidos mesmo quando ministrados por sacerdotes iníquos. Esse era um ponto importante da doutrina da Igreja. Muitíssimos eram os padres que viviam em pecado mortal, e as pessoas piedosas temiam que eles não pudessem administrar os sacramentos. Eis algo estranho; ninguém sabia se estava de fato casado ou se recebera uma absolvição válida. A situação culminou em heresias e cismas, pois

os que tinham espírito puritano buscaram instituir um sacerdócio à parte, dotado de virtude mais impecável. Por conseguinte, a Igreja se viu obrigada a asseverar, com enorme veemência, que o pecado de um padre não o incapacitava ao desempenho de suas funções.

Uma das últimas questões examinadas é a ressurreição do corpo. Aqui, como nas outras partes, Tomás enuncia muito claramente os argumentos levantados contra a posição ortodoxa. Um deles suscita, à primeira vista, grandes dificuldades. O que acontecerá, pergunta o santo, àquele que durante toda a vida jamais comeu algo além de carne humana e que teve pais que agiam da mesma forma? Parece injusto que, na consumação dos dias, suas vítimas sejam privadas de seus corpos em virtude de sua avidez; e, se assim não for, o que restará para reconstruir o corpo de tal homem? Apraz-me dizer que essa dificuldade, à primeira vista insuperável, é triunfantemente vencida. Assinala santo Tomás que a identidade do corpo não depende da persistência das mesmas partículas materiais; durante a vida, pelos processos de alimentação e digestão, a matéria que compõe o corpo passa por mudanças perpétuas. O canibal, portanto, pode muito bem receber o mesmo corpo ao ressuscitar, ainda que não seja composto da mesma matéria que o formava quando de sua morte. Com essa reflexão reconfortante, podemos dar fim a nosso resumo da *Summa contra gentiles*.

Em suas linhas gerais, a filosofia de Tomás está de acordo com a filosofia de Aristóteles. O leitor a aceitará ou rejeitará na medida em que aceita ou rejeita a filosofia do Estagirita. A originalidade de Tomás está em que ele adapta Aristóteles aos dogmas cristãos fazendo o mínimo de alterações. Em sua época, foi considerado inovador audaz; mesmo depois de morto, muitas de suas doutrinas foram condenadas pelas universidades de Paris e Oxford. Tomás é ainda mais notável por sua sistematização do que por sua originalidade. Mesmo se todas as suas doutrinas estivessem equivocadas, a *Summa* continuaria sendo um imponente edifício intelectual. Quando deseja refutar determinada doutrina, Tomás primeiro a enuncia; muitas vezes, o faz com grande força, e quase sempre procurando ser justo. A agudeza e a clareza com

que distingue os argumentos derivados da razão dos argumentos derivados da revelação são admiráveis. Ele conhece Aristóteles muito bem e o compreende profundamente, o que não pode ser dito de nenhum filósofo católico anterior.

Esses méritos, contudo, não parecem suficientes para justificar seu renome. Em certo sentido, seu recurso à razão é insincero: a conclusão a ser alcançada já fora estabelecida de antemão. Tomemos, por exemplo, a indissolubilidade do matrimônio. Ele a defende baseado no fato de que o pai é útil na educação dos filhos, (a) por ser mais racional do que a mãe e (b) porque, sendo mais forte, também é mais capaz de impor castigo físico. Um educador moderno poderia replicar (a) que não há razão para achar que os homens são em geral mais racionais do que as mulheres e (b) que o tipo de punição que exige grande força física não é desejável. Poderia assinalar ainda que, no mundo moderno, os pais quase não desempenham função educativa. Ainda assim, nenhum seguidor de santo Tomás deixaria de acreditar, com base nisso, na monogamia perpétua, uma vez que o real fundamento de sua crença não vem dos argumentos empregados.

Tomemos ainda os argumentos que dizem provar a existência de Deus. Todos eles, exceto o da teleologia das coisas inanimadas, dependem da suposta impossibilidade de uma série não possuir primeiro termo. Todo matemático sabe que essa impossibilidade não existe; a série de números inteiros negativos que tem fim em -1 é exemplo do contrário. Mais uma vez, porém, é improvável que um católico abandone sua crença em Deus caso se convença de que os argumentos de santo Tomás são ruins; ou ele inventará outros argumentos, ou se refugiará na revelação.

As afirmações de que a essência e a existência de Deus são uma coisa só, de que Deus é Sua própria bondade, Seu próprio poder etc., sugerem uma confusão (encontrada já em Platão, mas supostamente evitada por Aristóteles) entre o modo de ser dos particulares e o modo de ser dos universais. A essência de Deus, deve-se supor, tem a natureza dos universais, enquanto Sua existência, não. É difícil formular essa

dificuldade de maneira satisfatória, uma vez que ela ocorre no interior de uma lógica que não pode mais ser aceita. Ainda assim, ela assinala claramente uma espécie de confusão sintática, sem a qual grande parte da argumentação referente a Deus perderia sua plausibilidade.

Há pouco do verdadeiro espírito filosófico em Tomás de Aquino. A exemplo do Sócrates platônico, ele não segue os caminhos a que seu raciocínio o conduz e não desenvolve qualquer investigação cujo resultado não possa ser conhecido de antemão. Antes de começar a filosofar, Tomás já sabe a verdade: trata-se daquela declarada pela fé católica. Se for capaz de encontrar argumentos aparentemente razoáveis em favor de determinadas partes da crença, tanto melhor; se não for, porém, basta recorrer à revelação. A descoberta de argumentos em favor de uma conclusão preestabelecida não é filosofia, e sim uma defesa especial. Portanto, não acredito que Tomás deva ser colocado no mesmo nível dos melhores filósofos gregos ou modernos.

Notas

¹ Quando o fiz num programa de rádio, foram muitos os protestos dos católicos.

² Em Aristóteles, contudo, o raciocínio conduz a 47 ou 55 deuses.

³ Summa contra gentiles, Livro I, cap. LIII.

⁴ “Respondeu-lhe Jesus: ‘Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus.’”

Os escolásticos franciscanos

Em geral, os franciscanos tiveram ortodoxia menos impecável do que os dominicanos. Entre as duas ordens houve rivalidade profunda, e os franciscanos não se sentiram inclinados a aceitar a autoridade de santo Tomás. Os três filósofos franciscanos mais importantes foram Roger Bacon, Duns Escoto e Guilherme de Ockham. São Boaventura e Mateus de Aquasparta também exigem atenção.

Roger Bacon (c. 1214 — c. 1294) não foi muito admirado em seu tempo, mas no período moderno tem sido mais louvado do que merece. Foi menos filósofo em sentido estrito do que homem de saber universal, dotado de paixão pela matemática e pela ciência. Em seu tempo, a ciência estava mesclada à alquimia, e as pessoas achavam que lidava também com a magia negra. Bacon teve problemas constantes, pois suspeitavam de que era herege e praticava a magia. Em 1257, são Boaventura, ministro-geral da ordem franciscana, colocou-o sob vigilância em Paris e proibiu-o de publicar. Enquanto a proibição ainda vigorava, porém, Guy Foulques, legado papal na Inglaterra, ordenou-lhe que redigisse sua filosofia para o pontífice. Em pouquíssimo tempo, foram escritos três livros: *Opus majus*, *Opus minus* e *Opus tertium*. Ao que parece, as obras causaram boa impressão, e em 1268 Bacon recebeu autorização para retornar a Oxford, de onde fora transferido para uma espécie de prisão em Paris. Todavia, nada conseguia fazer dele um homem cauteloso. Bacon dirigiu críticas desdenhosas aos mais eruditos de seus contemporâneos; de modo particular, declarou que os tradutores do grego e do árabe eram repulsivamente incompetentes. Em 1271,

escreveu um livro intitulado *Compendium studii philosophiae*, no qual atacou a ignorância clerical. Isso nada fez para aumentar a popularidade de que desfrutava entre seus colegas; em 1278, seus livros foram condenados pelo ministro-geral da ordem e ele foi colocado na prisão por catorze anos. Foi liberado em 1292, mas morreu logo em seguida.

Bacon teve saber enciclopédico, mas não sistemático. Ao contrário da maioria dos filósofos da época, valorizou enormemente o experimento, ilustrando sua importância por meio da teoria do arco-íris. Escreveu bastante sobre geografia; Colombo leu parte de sua obra e foi por ela influenciado. Era também bom matemático e citou os livros seis e nove de Euclides. Ocupou-se da perspectiva, seguindo fontes árabes. Segundo ele, a lógica era disciplina inútil; a alquimia, porém, valorizou a ponto de dedicar-lhe alguns escritos.

Para que se tenha uma ideia de seu escopo e método, resumirei alguns segmentos do *Opus majus*.

São quatro, segundo ele, as causas da ignorância. A primeira consiste no exemplo da autoridade fraca e inadequada. (Como a obra foi escrita para o papa, ele faz questão de dizer que isso não inclui a Igreja.) A segunda, na influência do hábito. A terceira, na opinião da turba indouta. (Depreende-se que isso inclui todos os seus contemporâneos, exceto ele.) A quarta, no encobrimento da própria ignorância por uma aparência de sabedoria. Dessas quatro pragas — das quais a última é a pior — vêm todos os males humanos.

Ao defender uma opinião, é equivocado recorrer à sabedoria de nossos ancestrais, aos costumes ou à crença comum. Para respaldar essa visão, ele cita Sêneca, Cícero, Avicena, Averróis, Adelardo de Bath, são Jerônimo e são Crisóstomo. Bacon parece achar que tais nomes bastam para demonstrar que não é preciso respeitar autoridades.

Seu respeito por Aristóteles é grande, mas não ilimitado. “Somente Aristóteles, junto com seus seguidores, tem sido denominado filósofo segundo o juízo dos sábios.” A exemplo de quase todos os seus contemporâneos, ele se refere a Aristóteles como “o Filósofo”, mas nem mesmo o Estagirita chegara ao limite da sabedoria humana. Depois dele,

Avicena foi “o príncipe e líder da filosofia”, embora não compreendesse por completo o arco-íris: o filósofo persa não reconheceu sua causa final, que segundo o Gênesis é a dissipação do vapor aquoso. (Ainda assim, ao ocupar-se do arco-íris, Bacon cita Avicena com grande admiração.) Aqui e acolá, ele diz algo que recende a ortodoxia: por exemplo, que a única sabedoria perfeita se encontra na Bíblia, tal qual a explicam o direito canônico e a filosofia. Soa mais sincero, porém, quando declara que não há objeções à aquisição de conhecimento a partir dos gentios; além de Avicena e Averróis, ele cita al-Farabi¹ com muita frequência e, de quando em quando, também Albumasar² e alguns outros. Albumasar é mencionado quando deseja demonstrar que a matemática já era conhecida antes do Dilúvio, e que Noé e seus filhos a sabiam; isso, creio eu, é uma amostra daquilo que podemos aprender com os infiéis. Bacon louva a matemática como única fonte (não revelada) de certeza e como disciplina necessária para a astronomia e para a astrologia.

Bacon segue Averróis quando afirma que, em essência, o intelecto ativo é substância isolada da alma. Ele cita vários teólogos de destaque — entre eles Grosseteste, bispo de Lincoln — para respaldar sua opinião, que é oposta à de santo Tomás. As passagens aparentemente contrárias que encontramos em Aristóteles, diz, se devem a equívocos de tradução. Ele não cita Platão de primeira mão, mas de segunda, por meio de Cícero, ou de terceira, por intermédio dos árabes que se dedicaram a Porfírio (embora não nutrisse qualquer respeito por este, cuja doutrina dos universais ele denomina “infantil”).

Em tempos modernos, Bacon tem sido enaltecido por valorizar, como fonte de saber, mais o experimento do que o raciocínio. Seus interesses e sua forma de lidar com os temas são muito diferentes, não há dúvidas, daqueles dos escolásticos típicos. Suas tendências enciclopédicas se assemelham às inclinações de dois autores árabes, cuja influência sobre ele foi profundamente maior do que a da maioria dos filósofos cristãos. Como ele, os árabes se interessavam pela ciência e acreditavam na magia e na astrologia, enquanto os cristãos consideravam a magia iníqua, e a

astrologia, uma ilusão. Bacon impressiona porque difere enormemente dos outros filósofos cristãos medievais, mas exerceu pouca influência em sua época e, aos meus olhos, não foi tão científico quanto se diz. Os escritores ingleses costumavam afirmar que ele inventou a pólvora, mas isso, é claro, não é verdade.

São Boaventura (1221-1274), o homem que, enquanto ministro-geral da ordem franciscana, proibiu Bacon de publicar, foi alguém totalmente diferente. Pertencia à tradição de santo Anselmo, cujo argumento ontológico foi por ele defendido. Em sua opinião, o novo aristotelismo era fundamentalmente oposto ao cristianismo. Acreditava nas ideias platônicas, as quais, porém, apenas Deus conhece à perfeição. Em seus escritos, Agostinho é citado a todo momento, mas não encontramos citação nenhuma dos árabes e apenas poucas referências da Antiguidade pagã.

Mateus de Aquasparta (c. 1235-1302) foi seguidor de Boaventura, mas menos intacto pela nova filosofia. Era franciscano e tornou-se cardeal; opôs-se a santo Tomás, assumindo um ponto de vista agostiniano. Ao mesmo tempo, Aristóteles se tornara para ele “o Filósofo”, sendo citado constantemente. Avicena é mencionado muitas vezes; a santo Anselmo ele se refere com respeito, bem como ao Pseudo-Dionísio; a autoridade maior, porém, é santo Agostinho. Diz ele que devemos encontrar um meio-termo entre Platão e Aristóteles. As ideias de Platão são “extremamente equivocadas”; elas definem a sabedoria, mas não o conhecimento. Aristóteles, por outro lado, também está errado: ele define o conhecimento, e não a sabedoria. Nosso conhecimento — conclui-se — resulta tanto das coisas inferiores quanto das superiores, tanto dos objetos externos quanto das razões ideais.

Duns Escoto (c. 1270-1308) deu continuidade à controvérsia entre os franciscanos e Tomás. Ele nasceu na Escócia ou Ulster, tornou-se franciscano em Oxford e passou seus últimos anos em Paris. Contra santo Tomás, defendeu a Imaculada Conceição, e nisso a Universidade de Paris — bem como toda a Igreja Católica, no final das contas — concordou com ele. É agostiniano, mas em forma menos radical do que

Boaventura, ou até mesmo Mateus de Aquasparta; como no caso dos dois, difere de santo Tomás graças a uma grande mistura de platonismo (via Agostinho) em sua filosofia.

Escoto examina, por exemplo, “se a compreensão do viajante pode conhecer uma verdade certa e pura naturalmente, sem a iluminação especial da luz incriada”. Diz ele tratar-se de algo impossível, e sua visão é defendida apenas por meio de citações de santo Agostinho; a única dificuldade que encontra vem de Romanos I, 20: “Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas.”

Duns Escoto foi realista moderado. Acreditava no livre-arbítrio e esteve inclinado ao pelagianismo. Afirmou que o *ser* não é diferente da *essência*. Interessou-se sobretudo pelas *evidências*, isto é, pelos tipos de coisas que podem ser conhecidas sem prova. Destas, são três os tipos: (1) os princípios conhecidos por si sós, (2) as coisas conhecidas a partir da experiência e (3) nossas próprias ações. Sem a iluminação divina, contudo, não podemos saber nada.

A maioria dos franciscanos preferiu Duns Escoto a Tomás.

Duns Escoto afirmava que, por não haver diferença entre ser e essência, o “princípio de individuação” — isto é, aquilo que faz com que uma coisa não seja idêntica a outra — deve ser forma, e não matéria. O “princípio de individuação” era um dos problemas que a filosofia escolástica julgava importante. Em diversas formas, ele conserva sua relevância até hoje. Sem fazermos referência a nenhum autor em particular, talvez possamos enunciar o problema da seguinte maneira.

Entre as propriedades das coisas individuais, algumas são essenciais, e outras, acidentais; as propriedades acidentais de algo são aquelas de que ele pode prescindir sem perder sua identidade — usar um chapéu, por exemplo, caso você seja um homem. Surge então a questão: dadas duas coisas da mesma espécie, elas sempre diferem em essência? Ou é possível que a essência seja exatamente a mesma em ambas? Santo Tomás defende a segunda opção ao tratar das substâncias materiais, e a primeira, ao tratar daquelas que são imateriais. Duns Escoto, por sua

vez, declara que há *sempre* diferenças essenciais entre duas coisas diferentes. A visão de santo Tomás depende da teoria de que a matéria pura consiste em partes indiferenciadas, as quais se distinguem somente pela diferença de sua posição no espaço. Desse modo, uma pessoa, consistindo em espírito e corpo, só pode diferir *fisicamente* de outra em virtude da posição espacial de seu corpo. (Isso poderia acontecer, em teoria, com os gêmeos idênticos.) Duns Escoto, por sua vez, acredita que, se as coisas são distintas, isso deve se dar por certa diferença qualitativa. Essa visão, claro está, se aproxima mais do platonismo do que a de santo Tomás.

Vários estágios devem ser percorridos antes de podermos formular o problema em termos modernos. O primeiro passo, dado por Leibniz, foi o de livrar-se da distinção entre as propriedades essenciais e as propriedades acidentais — distinção que, a exemplo de muitas outras que os escolásticos tomaram de Aristóteles, revela-se irreal tão logo tentemos articulá-la com clareza. Desse modo, nós temos, em lugar de “essência”, “todas as proposições que são verdadeiras acerca da coisa em questão”. (Em geral, no entanto, a posição espacial e temporal ainda estaria excluída.) Leibniz afirma que é impossível que duas coisas sejam exatamente iguais em tal sentido; é esse o seu princípio da “identidade dos indiscerníveis”. Ele foi criticado pelos físicos, que declararam que duas partículas de matéria só poderiam diferir quanto à posição no espaço e no tempo. Esta visão tem se tornado cada vez mais difícil em virtude da relatividade, que reduz o espaço e o tempo a relações.

Mais um passo precisa ser dado para a modernização do problema, e isso quer dizer: o descarte do conceito de “substância”. Uma vez descartado, a “coisa” converte-se em mero feixe de qualidades, uma vez que deixa de existir todo e qualquer núcleo de “coisidade” pura. Parece seguir-se, ao descarte da “substância”, que temos de adotar visão mais semelhante à de Escoto do que à de Tomás. Ainda assim, isso traz consigo uma grande dificuldade referente ao espaço e ao tempo. Dessa questão eu me ocupei, tal qual a encaro, sob o título “Nomes próprios”, em *Investigação sobre o sentido e a verdade*.

Guilherme de Ockham é o escolástico mais importante depois de santo Tomás. As circunstâncias de sua vida só são conhecidas muito imperfeitamente. É provável que tenha nascido entre 1290 e 1300; morreu no dia 10 de abril, mas não se sabe se em 1349 ou 1350. (A Peste Negra causou grande devastação em 1349, e portanto é esse o ano mais provável.) A maioria das pessoas afirma que ele veio ao mundo na Ockham de Surrey, mas Delisle Burns favorece a Ockham de Yorkshire. Esteve em Oxford e também em Paris, onde foi primeiro pupilo e, depois, rival de Duns Escoto. Envolveu-se na rixa sobre a pobreza travada entre a ordem franciscana e João XXII. O papa havia perseguido os espirituais com o apoio de Miguel de Cesena, ministro-geral da ordem, mas um acordo fora firmado a fim de permitir que a propriedade deixada aos frades fosse por eles concedida ao pontífice, que assim lhes possibilitaria o benefício sem o pecado da posse de bens. A isso deu fim João XXII, para quem tal posse deveria ser direta. Diante disso, a maioria dos membros da ordem se rebelou, tendo Miguel de Cesena como líder. Ockham, que fora chamado a Avignon pelo papa a fim de responder às acusações de heresia quanto à transubstanciação, tomou partido de Miguel; o mesmo foi feito por outro homem importante: Marsílio de Pádua. Todos os três foram excomungados em 1328, mas fugiram de Avignon e se refugiaram com o imperador Luís. Luís era um dos dois que reivindicavam o império; foi favorecido pela Germânia, mas de seu concorrente tomou partido o papa. O pontífice excomungou Luís, que recorreu contra ele a um concílio geral. O próprio papa foi acusado de heresia.

Dizem que, ao conhecer o imperador, Ockham disse: “Defende-me com a espada e defender-te-ei com a pena.” Sob a proteção do imperador, ele e Marsílio de Pádua se instalaram em Munique e escreveram tratados políticos de considerável importância. O que aconteceu com Ockham após a morte do imperador, em 1338, é incerto. Dizem alguns que reconciliou-se com a Igreja, mas isso parece falso.

O império não era mais o que fora na época dos Hohenstaufen, e o papado, embora alimentasse pretensões cada vez maiores, não suscitava

a mesma reverência de outrora. Clemente V se mudara para Avignon no início do século XIV; agora, o pontífice era subordinado político do rei da França. O império se afundara ainda mais: graças à força da França e da Inglaterra, não era possível reivindicar nem mesmo o domínio universal mais quimérico. Por outro lado, em virtude de sua subserviência ao rei francês, também o pontífice abrandou suas pretensões à universalidade em questões temporais. Desse modo, o conflito entre papa e imperador era no fundo um conflito entre a França e a Alemanha. A Inglaterra, sob o domínio de Eduardo III, estava em guerra com aquela, e portanto era aliada da Alemanha; isso fez com que também a Inglaterra se tornasse antipapal. Os inimigos do papa exigiam um concílio ecumênico, única autoridade eclesiástica que poderia ser considerada superior ao pontífice.

Nessa época, o caráter da oposição ao papa se alterou. Em vez de ser apenas a favor do imperador, ela adquiriu um tom democrático, em especial no que dizia respeito ao governo da Igreja. Isso lhe conferiu o vigor novo que acabaria por resultar na Reforma.

Dante (1265-1321), embora fosse poeta bastante inovador, esteve um pouco aquém de seu tempo no plano do pensamento. O livro *De monarchia* traz uma visão de mundo gibelina, e cem anos antes seria adequado à sua época. Ele trata o imperador e o papa como homens independentes e designados por Deus. Na *Divina comédia*, seu Satanás possui três bocas, nas quais são eternamente mastigados Judas Iscariotes, Bruto e Cássio, três traidores — o primeiro, contra Cristo; os outros dois, contra César. O pensamento de Dante é interessante não somente por si só, mas também por vir de um leigo. Todavia, não foi influente e estava completamente datado.

Marsílio de Pádua (1270-1342), por sua vez, inaugurou a nova forma de oposição ao papa, na qual o imperador desempenha sobretudo um papel de dignidade decorativa. Era amigo próximo de Guilherme de Ockham e influenciou suas opiniões políticas. Politicamente, é mais importante do que ele. Guilherme defende que o legislador é a maioria do povo e que a maioria tem o direito de punir os príncipes. Marsílio

também aplica a soberania popular à Igreja, incluindo o laicato. Concílios populares locais devem ser realizados, nos quais os leigos tomarão parte: cabe a eles eleger os representantes dos concílios gerais. Somente o concílio ecumênico estaria apto a excomungar e oferecer interpretações autorizadas das Escrituras. Desse modo, todos os fiéis teriam voz ativa no estabelecimento da doutrina. A Igreja não deverá desfrutar de autoridade secular; ninguém será excomungado sem o aval civil; e o papa não deve gozar de poderes especiais.

Ockham não foi tão longe quanto Marsílio, mas elaborou um método completamente democrático de eleger o concílio geral.

O movimento conciliar teve seu auge no início do século XV, quando fez-se necessário para remediar o Grande Cisma. Cumprida a tarefa, porém, esvaiu-se. Seu ponto de vista, como já podemos vislumbrar em Marsílio, era diferente daquele que, em teoria, os protestantes viriam a adotar. Estes reivindicavam o direito do juízo privado e não estavam dispostos a se submeter a um concílio geral. Afirmavam que a crença religiosa não é questão a ser decidida por nenhuma maquinaria governamental. Marsílio, pelo contrário, ainda almeja preservar a unidade da fé católica, mas deseja que isso se dê de maneira democrática, e não mediante o absolutismo papal. Na prática, a maioria dos protestantes nada mais fez, ao chegar ao poder, do que substituir o papa pelo rei, deixando de assegurar tanto a liberdade do juízo privado quanto um método democrático para a decisão de questões doutrinárias. Em sua oposição ao pontífice, porém, os protestantes encontraram respaldo nas doutrinas do movimento conciliar. De todos os escolásticos, Ockham foi o preferido de Lutero. Cumpre dizer que uma parte considerável deles defendeu a doutrina do juízo privado mesmo onde o Estado era já protestante. Esse foi o principal ponto a diferenciar os independentes dos presbiterianos na Guerra Civil inglesa.

As obras políticas de Ockham³ seguem o estilo das disputas filosóficas: trazem argumentos favoráveis e contrários a várias teses, às vezes sem lograr conclusão nenhuma. Estamos acostumados a um tipo

de propaganda política mais direta, mas naquela época a forma escolhida provavelmente era a mais eficaz.

Algumas amostras ilustrarão seu método e sua visão de mundo.

Há um longo tratado intitulado “Oito questões acerca do poder do papa”. A primeira delas pergunta se um homem tem o direito de exercer poder supremo na Igreja e no Estado. A segunda: a autoridade secular deriva imediatamente de Deus ou não? A terceira: porventura o papa tem o direito de conceder jurisdição ao imperador e outros príncipes? A quarta: a escolha por parte dos eleitores confere poderes plenos ao rei germânico? A quinta e a sexta: que direitos adquire a Igreja mediante o direito dos bispos de designar reis? A sétima: uma cerimônia de coroação seria válida caso presidida pelo arcebispo errado? A oitava: a escolha pelos eleitores confere ao rei germânico o título de imperador? À época, todas essas eram questões prementes da política prática.

Outro tratado sobre o tema questiona se um príncipe poderia adquirir bens da Igreja sem a permissão do papa. Seu objetivo é justificar a atitude de Eduardo III, que taxara o clero em virtude da guerra contra a França. Recorde-se que Eduardo era aliado do imperador.

Em seguida, encontramos a “Consulta sobre uma causa matrimonial”. Ocupa-se ela de definir se o imperador poderia casar-se com sua prima.

Percebe-se que Ockham se esforçou ao máximo para granjear a proteção da espada imperial.

É hora de nos voltarmos às doutrinas puramente filosóficas de Ockham. Sobre o tema, Ernest E. Moody publicou o ótimo *The Logic of William of Occam*. Muito do que direi aqui se baseia nessa obra, cujo ponto de vista, embora bastante incomum, parece-me o correto. Verificamos, nos autores que se dedicam à história da filosofia, a tendência a interpretar os homens à luz de seus sucessores, mas em geral isso é um erro. Ockham tem sido visto como responsável por suscitar a derrocada da escolástica, como precursor de Descartes, de

Kant ou de qualquer outro autor que o comentarista favoreça entre os filósofos modernos. Segundo Moody, com quem estou de acordo, tudo isso é um erro. Ockham, afirma ele, interessou-se sobretudo em restaurar um Aristóteles puro, isento tanto das influências agostinianas quanto das influências árabes. Esse também fora, em grande medida, o objetivo de santo Tomás, mas os franciscanos, como vimos, tinham continuado a seguir santo Agostinho muito mais fielmente do que ele. A interpretação que os historiadores modernos dão a Ockham tem sido maculada, segundo Moody, pelo desejo de encontrar uma transição *gradual* da filosofia escolástica à filosofia moderna; isso levou as pessoas a atribuírem a ele certas doutrinas modernas, quando na verdade tudo o que fez foi interpretar Aristóteles.

Ockham é mais conhecido por uma máxima que não encontramos em suas obras, mas que recebeu o nome de “navalha de Ockham”. Diz ela: “Os entes não devem ser multiplicados além da necessidade.” Embora não o afirme, Guilherme disse algo muito semelhante, a saber: “É em vão fazer com mais o que pode ser feito com menos.” Ou seja: se numa ciência tudo puder ser interpretado sem pressupormos este ou aquele ente hipotético, não há razão para pressupô-lo. Eu mesmo julgo esse princípio extremamente útil na análise lógica.

Na lógica — embora aparentemente não na metafísica —, Ockham foi nominalista. Os nominalistas do século XV⁴ o viam como fundador de sua escola. Ele achava que Aristóteles fora mal-interpretado pelos escotistas e que esse equívoco interpretativo devera-se, em parte, à influência de Avicena e, em parte, a uma causa anterior: o tratado de Porfírio sobre as *Categorias* de Aristóteles. Nesse tratado, Porfírio formulara três perguntas: (1) Os gêneros e espécies são substâncias? (2) Seriam elas corpóreas ou incorpóreas? (3) Caso incorpóreas, estariam nas coisas sensíveis ou seriam isoladas? Essas questões Porfírio levantou por crê-las relevantes às categorias de Aristóteles, e assim levou a Idade Média a interpretar o *Organon* de modo demasiadamente metafísico. Tomás tentara corrigir esse erro, mas Duns Escoto reintroduziu-o. Como resultado, a lógica e a teoria do conhecimento se tornaram dependentes

da metafísica e da teologia. Ockham esforçou-se para separá-las mais uma vez.

Para Ockham, a lógica é instrumento da filosofia da natureza, que pode ser independente da metafísica. Trata-se da análise da ciência discursiva. A ciência diz respeito às coisas, mas a lógica, não. As coisas são individuais, mas, entre os termos, universais são encontrados. A lógica se ocupa dos universais, ao passo que a ciência os emprega sem analisá-los. A lógica se volta para termos ou conceitos não enquanto estados psíquicos, e sim como fatores dotados de sentido. “O homem é uma espécie” não é proposição da lógica, uma vez que exige conhecimento do homem. A lógica lida com coisas forjadas pela mente dentro de si mesma, as quais não podem existir sem a existência da razão. O conceito é um signo *natural*; a palavra, um signo *convencional*. Devemos distinguir quando estamos falando da palavra como coisa de quando a estamos empregando como algo que contém significado. Caso contrário, podemos resvalar em falácias como: “O homem é uma espécie; Sócrates é homem; por conseguinte, Sócrates é uma espécie.”

Termos que apontam para coisas são denominados “termos de primeira intenção”; aqueles que assinalam termos, “termos de segunda intenção”. Os termos da ciência são de primeira intenção; os da lógica, de segunda. Os termos *metafísicos* são peculiares porque significam tanto as coisas significadas pelas palavras de primeira intenção quanto as coisas significadas pelas palavras de segunda. Há exatamente seis termos metafísicos: ser, coisa, algo, uno, verdade, bem.⁵ São todos peculiares porque podem ser predicados uns dos outros. A lógica, porém, pode independê-los.

A compreensão tem como objeto as coisas, e não as formas produzidas pela mente; estas não constituem *aquilo* que é compreendido, e sim aquilo *por que* compreendemos. Os universais, na lógica, são apenas termos ou conceitos empregados como predicados de muitos outros termos ou conceitos. *Universal*, *gênero* e *espécie* são termos de segunda intenção, e por isso não podem significar *coisas*. No entanto, uma vez que *uno* e *ser* são convertíveis, se um universal existisse ele seria

uno e coisa individual. O universal é apenas um signo de muitas coisas. Quanto a isso, Ockham está de acordo com Tomás em sua oposição a Averróis, Avicena e os agostinianos. Ambos afirmam que só existem coisas individuais, mentes individuais e atos de entendimento. Tanto Tomás quanto Ockham, é bem verdade, admitem o *universale ante rem*, mas apenas quando explicam a criação; ela deveria estar na mente de Deus antes de Ele poder criar. Isso, porém, é da alçada da teologia, e não da explicação do conhecimento *humano*, que se ocupa somente do *universale post rem*. Ao explicar o conhecimento do homem, Ockham jamais admite que os universais sejam *coisas*. Sócrates se assemelha a Platão, diz ele, mas não em virtude de uma terceira *coisa* denominada semelhança. Semelhança é termo de segunda intenção e se encontra na mente. (Tudo isso é verdadeiro.)

Segundo Ockham, as proposições que dizem respeito a contingentes futuros ainda não são nem verdadeiras nem falsas. Aqui, como alhures, ele conserva a lógica livre da metafísica e da teologia.

Exemplos das análises de Ockham talvez se façam úteis.

Pergunta: “Aquilo que o entendimento conhece primeiro, segundo o primado da geração, é o individual?”

Contra: o universal é o objeto primeiro e próprio do entendimento.

A favor: o objeto do sentido e o objeto do entendimento são os mesmos, mas o individual é o primeiro objeto do sentido.

Por conseguinte, o sentido da questão deve ser articulado. (Aparentemente, pelo fato de ambos os argumentos parecerem fortes.)

Ele continua: “A coisa que se encontra fora da alma sem ser signo é compreendida, primeiro, por um tal entendimento (isto é, pelo entendimento do que é individual), e por isso o individual é conhecido primeiro, dado que é individual tudo o que está fora da alma.”

Ockham diz então que o conhecimento abstrato sempre pressupõe o conhecimento “intuitivo” (ou seja, concernente à percepção), e este é causado pelas coisas individuais.

Ele então enumera quatro dúvidas possíveis e se põe a resolvê-las.

Sua conclusão traz uma resposta afirmativa à pergunta original, mas acrescenta que “o universal é o primeiro objeto pelo primado da adequação, e não pelo primado da geração”.

O problema subjacente é o de se, ou quanto, a percepção é fonte de conhecimento. Recorde-se que, no *Teeteto*, Platão rejeita a definição de conhecimento como percepção. Ockham certamente não conheceu o *Teeteto*, mas, tivesse o conhecido, discordaria do tratado.

À questão de “se a alma sensitiva e a alma intelectiva são de fato distintas no homem”, ele responde que são, embora seja difícil demonstrá-lo. Um de seus argumentos afirma que, com nossos apetites, podemos desejar algo que rejeitamos com a compreensão; desse modo, o apetite e a compreensão pertencem a domínios distintos. Outro declara que as sensações encontram-se subjetivamente na alma sensitiva, mas não de igual maneira na intelectiva. Mais uma vez: a alma sensitiva é extensa e material, diferentemente da intelectiva. Quatro objeções são levadas em consideração, todas teológicas;⁶ ainda assim, recebem respostas. A visão adotada por Ockham nessa questão talvez não seja a que esperamos. De todo modo, ele está em harmonia com santo Tomás e em desacordo com Averróis: em sua opinião, o intelecto de cada homem é apenas seu, e não algo impessoal.

Ao insistir na possibilidade de estudar a lógica e o conhecimento humano sem qualquer referência à metafísica e à teologia, a obra de Ockham encorajou a pesquisa científica. Os agostinianos, disse ele, se equivocaram ao achar que as coisas são ininteligíveis e os homens não são inteligentes, acrescentando a isso a luz que vem desde o infinito e torna possível o conhecimento. Nisso, Ockham esteve de acordo com Tomás; diferiu, porém, em ênfase, dado que Tomás fora antes de mais nada um teólogo, enquanto ele, ao menos no que diz respeito à lógica, foi sobretudo um filósofo secular.

Sua atitude encheu de confiança os que estudavam problemas particulares — por exemplo, Nicolas de Oresme (m. 1382), seu seguidor imediato e responsável por investigar a teoria planetária. Em certa medida, esse homem foi precursor de Copérnico; ele formulou tanto a

teoria geocêntrica quanto a heliocêntrica e afirmou que ambas explicavam todos os fatos conhecidos à época, de modo que não havia como decidir em favor de uma das duas.

Depois de Guilherme de Ockham, não houve mais escolásticos de destaque. O próximo período favorável aos grandes filósofos teve início no Renascimento tardio.

Notas

¹ Seguidor de Kindi: m. 950.

² Astrônomo, 805-885.

³ Veja-se Guillelmi de Ockham Opera Politica, Manchester University Press, 1940.

⁴ Por exemplo, Swineshead, Heytesbury, Gerson e d'Ailly.

⁵ Não me interrompo para criticar o uso que Ockham dá aos termos.

⁶ Por exemplo: entre a Sexta-feira Santa e a Páscoa, a alma de Cristo desceu ao inferno, enquanto Seu corpo permaneceu no túmulo de José de Arimateia. Se a alma sensitiva é distinta da alma intelectual, a alma sensitiva de Cristo passou esse período no inferno ou no túmulo?

Nota

¹ Veja-se Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*.

DIREÇÃO EDITORIAL

Daniele Cajueiro

EDITORA RESPONSÁVEL

Ana Carla Sousa

PRODUÇÃO EDITORIAL

Adriana Torres

Phellipe Marcel

REVISÃO DE TRADUÇÃO

Alexandre Zanella

REVISÃO

Clarice Goulart

DIAGRAMAÇÃO

Elza Maria da Silveira Ramos

CAPA

Maquinaria Studio

PRODUÇÃO DO EBOOK

Ranna Studio

HISTÓRIA
DA FILOSOFIA
OCIDENTAL

BERTRAND RUSSELL

LIVRO 3 • A FILOSOFIA MODERNA ▲

HISTÓRIA
DA FILOSOFIA
OCIDENTAL

HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL

BERTRAND RUSSELL

LIVRO 3 · A FILOSOFIA MODERNA

Tradução: Hugo Langone



Sumário

LIVRO TRÊS: A FILOSOFIA MODERNA

Parte I: Do Renascimento a Hume

1. Características gerais
2. O Renascimento italiano
3. Maquiavel
4. Erasmo e More
5. A Reforma e a Contrarreforma
6. O surgimento da ciência
7. Francis Bacon
8. O Leviatã de Hobbes
9. Descartes
10. Spinoza
11. Leibniz
12. O liberalismo filosófico
13. A teoria do conhecimento de Locke
14. A filosofia política de Locke
15. A influência de Locke
16. Berkeley
17. Hume

Parte II: De Rousseau até o presente

18. O movimento romântico
19. Rousseau
20. Kant

21. As correntes de pensamento do século XIX
22. Hegel
23. Byron
24. Schopenhauer
25. Nietzsche
26. Os utilitaristas
27. Karl Marx
28. Bergson
29. William James
30. John Dewey
31. A filosofia da análise lógica

LIVRO 3
A FILOSOFIA MODERNA

Parte I

Do Renascimento a Hume

O período da história a que costumamos dar o nome de “moderno” possui um ponto de vista intelectual que difere em muitos aspectos do ponto de vista do medievo. Dois desses aspectos figuram como os mais importantes: a autoridade diminuta da Igreja e a crescente autoridade da ciência. A ambos se vinculam muitos outros. A cultura do período moderno é mais laica do que clerical. Os Estados cada vez mais substituem a Igreja como autoridade governamental responsável por controlar a cultura. O governo das nações encontra-se, de início, nas mãos dos reis; em seguida, como na antiga Grécia, passa gradualmente às mãos das democracias ou de tiranos. O poder do Estado nacional e os papéis por ele desempenhados crescem de forma constante ao longo de todo o período (exceto por certas oscilações secundárias); ainda assim, na maioria das vezes o Estado exerce menos influência sobre a opinião dos filósofos do que a Igreja exercera na Idade Média. A aristocracia feudal, que até o século XV fora capaz de conservar, ao norte dos Alpes, sua autoridade contra os governos centrais, perde primeiro sua importância política e, depois, sua importância econômica. Ela é substituída pelo rei que se alia aos mercadores ricos. Em cada país, ambos partilham do poder em proporções distintas, e os mercadores ricos tendem a ser absorvidos pela aristocracia. Desde a época das Revoluções Americana e Francesa, a democracia se torna, em seu sentido moderno, uma força política importante. Em oposição à democracia que se fundamenta na propriedade privada, o socialismo chega ao poder pela primeira vez em 1917. Caso venha a se espalhar, contudo, essa nova

forma de governo deve obviamente trazer, consigo, uma forma nova de cultura. A cultura de que nos ocuparemos é sobretudo “liberal”, isto é, do tipo que se vincula mais naturalmente ao comércio. A isso há exceções importantes, sobretudo na Alemanha: Fichte e Hegel, para tomarmos apenas dois exemplos, têm uma visão de mundo completamente dissociada do tráfico. Exceções como essa, porém, não são características da época em que viveram.

A rejeição da autoridade eclesiástica, traço negativo do período moderno, surge antes de seu traço positivo, que está na aceitação da autoridade científica. Durante o Renascimento italiano, a ciência desempenhou papel muito diminuto; na cabeça das pessoas, a oposição à Igreja estava vinculada à Antiguidade: ela ainda se voltava ao passado, mas tratava-se agora de um passado muito anterior à Igreja primitiva e à Idade Média. A primeira irrupção séria da ciência se deu com a publicação da teoria copernicana, em 1543; todavia, ela só veio a exercer influência no século XVII, quando retomada e aprimorada por Kepler e Galileu. Teve início, assim, o longo embate entre ciência e dogma, no qual os tradicionalistas travaram batalha já perdida contra o novo saber.

A autoridade da ciência, reconhecida pela maioria dos filósofos da era moderna, é muito distinta da autoridade da Igreja: trata-se de uma autoridade intelectual, e não governamental. Nenhuma punição é dada aos que a rejeitam, nenhuma consideração prudencial pauta os que a reconhecem; ela só prevalece mediante seu recurso intrínseco à razão. Além disso, trata-se de uma autoridade fragmentada e parcial; ao contrário do corpo de dogmas católicos, a ciência não apresenta um sistema completo que abarque a moral e as esperanças do homem, a história passada e futura do universo. Ela só se pronuncia acerca daquilo que, à época, parece ter sido cientificamente averiguado, o que não representa mais do que uma pequena ínsula num oceano de ignorância. Há, além disso, mais uma diferença em relação à autoridade eclesiástica, cujos pronunciamentos se pretendem absolutamente certos e eternamente inalteráveis: os pronunciamentos da ciência são temporários e se baseiam em probabilidades, sendo vistos como algo

passível de modificação. Tudo isso estimula um estado de espírito muito diferente do estado de espírito do dogmatista medieval.

Até aqui, tenho me ocupado somente da ciência *teórica*, que consiste numa tentativa de *compreender* o mundo. A ciência *prática*, tentativa de *mudá-lo*, tem sido importante desde o princípio, e sua relevância cresceu de maneira contínua até expulsar a ciência teórica da mente das pessoas. A relevância prática da ciência foi reconhecida, primeiro, graças à sua aplicação marcial; Galileu e Leonardo conseguiram cargos públicos ao se afirmarem capazes de aprimorar a artilharia e a arte da fortificação. Desse momento em diante, o papel desempenhado na guerra pelos homens da ciência aumentou inflexivelmente. Sua atuação no desenvolvimento de máquinas e na habituação das pessoas ao uso do vapor e da eletricidade só veio a ter consequências políticas importantes próximo ao fim do século XIX. O triunfo da ciência se deveu sobretudo à sua utilidade prática, e hoje se tem tentado isolar esse aspecto seu da parte teórica, transformando cada vez mais a ciência em técnica e cada vez menos em doutrina referente à natureza do mundo. A absorção desse ponto de vista pelos filósofos é muito recente.

A emancipação da autoridade da Igreja culminou no crescimento de um individualismo que beirou a anarquia. Na cabeça dos homens do Renascimento, a disciplina intelectual, moral e política esteve associada à filosofia escolástica e ao governo eclesiástico. A lógica aristotélica dos escolásticos fora limitada, mas possibilitara certo tipo de exatidão. Quando saiu de moda, porém, não foi logo suplantada por outra melhor, mas somente pela imitação eclética de uns modelos antigos. Até o século XVII, não houve na filosofia nada de relevante. A anarquia moral e política da Itália do século XV foi espantosa e deu origem às doutrinas de Maquiavel. Ao mesmo tempo, a quebra dos grilhões morais conduziu a uma ostentação de genialidade impressionante na arte e na literatura. Uma sociedade como essa, entretanto, não é nada estável. A Reforma e a Contrarreforma, associadas à submissão da Itália à Espanha, deram fim tanto ao que havia de bom quanto ao que havia de ruim no

Renascimento italiano. Quando o movimento se espalhou pelo norte dos Alpes, já não possuía mais seu velho caráter anárquico.

A filosofia moderna, porém, conservou em geral sua tendência individualista e subjetiva. Isso fica muito claro em Descartes, que constrói todo o saber a partir da certeza de sua própria existência e só aceita a clareza e a distinção (ambas subjetivas) como critérios da verdade. Em Spinoza, esse não é um traço tão manifesto, mas retorna nas mônadas sem janelas de Leibniz. Locke, cujo *temperamento* é todo ele objetivo, se vê relutantemente forçado a adotar a doutrina subjetiva segundo a qual o conhecimento diz respeito ao acordo ou desacordo de ideias — visão para ele tão repulsiva que fê-lo fugir por meio de inconsistências violentas. Após suprimir a matéria, Berkeley só não cai no completo subjetivismo porque usa um Deus que a maioria dos filósofos subsequentes considerou ilegítimo. Em Hume, a filosofia empírica culminou num ceticismo que ninguém conseguiu refutar nem aceitar. Kant e Fichte tiveram temperamento e doutrina subjetivos; Hegel salvou-se graças à influência de Spinoza. Rousseau e o movimento romântico estenderam a subjetividade da teoria do conhecimento à ética e à política — o que logicamente culminou em completa anarquia, como aquela de Bakunin. Esse tipo extremo de subjetivismo é uma forma de loucura.

Nesse ínterim, a ciência como técnica suscitou, nos homens práticos, uma visão de mundo diferente de tudo aquilo que encontramos nos filósofos teóricos. A técnica conferia sensação de poder: hoje, está o homem muito menos à mercê do ambiente do que no passado. Ainda assim, o poder que a técnica confere é social, e não individual; um homem comum perdido numa ilha deserta poderia fazer mais no século XVII do que faria hoje. A técnica científica exige a cooperação de uma quantidade grande de indivíduos organizados sob uma única direção. Sua tendência, portanto, se opõe ao anarquismo e até mesmo ao individualismo, uma vez que exige uma estrutura social concatenada. Ao contrário da religião, ela é eticamente neutra: garante aos homens que eles podem realizar maravilhas, mas não lhes diz que maravilhas realizar.

Nesse aspecto, é também incompleta. Na prática, os objetivos a que a arte científica se dedicará dependem sobretudo do acaso. Respeitando certos limites, os homens que estão à frente das várias organizações de que ela necessita poderão tomar essa ou aquela direção, como bem lhes aprouver. Desse modo, o impulso do poder possui um escopo que jamais tivera antes. As filosofias inspiradas pela *técnica* científica são filosofias de poder e tendem a encarar tudo aquilo que não é humano como material bruto. Os fins não são mais levados em consideração; somente a destreza do processo é valorizada. Essa é também uma forma de loucura. Em nossos dias, trata-se, ademais, da forma mais perigosa, aquela contra a qual uma filosofia sã deve fornecer um antídoto.

O mundo antigo encontrou o fim da anarquia no Império Romano, mas o Império Romano era um fato bruto, e não uma ideia. O mundo católico buscou o mesmo fim na Igreja, que por sua vez foi uma ideia que jamais se corporificou propriamente num fato. Nem a solução antiga nem a solução medieval foram satisfatórias — a primeira, porque não foi idealizada; a segunda, porque não se concretizou. O mundo moderno, tal qual se encontra hoje, parece caminhar rumo a solução semelhante à da Antiguidade: uma ordem social imposta pela força, representando antes a vontade dos poderosos do que os anseios dos homens comuns. O problema de uma ordem social duradoura e satisfatória só pode ser solucionado mediante a combinação da solidez do Império Romano com o idealismo da Cidade de Deus agostiniana. Para que isso seja alcançado, uma nova filosofia se fará necessária.

Notas

¹ Retirado de Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, parte IV, cap. II.

² Ibid.

³ Burckhardt, *op. cit.*, parte VI, cap. I.

Notas

¹ O que perdurou até 1870.

² É curioso encontrar essa antecipação de Rousseau. Seria divertido, e não de todo falso, interpretar Maquiavel como um romântico desiludido.

Nota

¹ No que diz respeito à vida de Erasmo, segui sobretudo a excelente biografia escrita por Huizinga.

Quase tudo o que distingue o mundo moderno dos séculos anteriores pode ser atribuído à ciência, que viu realizados no século XVII os seus triunfos mais espetaculares. O Renascimento italiano, muito embora não seja medieval, não é também moderno; antes, assemelha-se mais à melhor época da Grécia. O século XVI, absorvido como esteve na teologia, é mais medieval do que o mundo de Maquiavel. O mundo moderno, ao menos no que diz respeito à perspectiva intelectual, tem início no século XVII. Nenhum italiano do Renascimento seria ininteligível a Platão ou Aristóteles; Lutero deixaria Tomás de Aquino horrorizado, mas não lhe seria difícil compreendê-lo. Com o século XVII é diferente: nem Platão, nem Aristóteles, nem Tomás, nem Ockham compreenderiam uma só linha de Newton.

Os novos conceitos introduzidos pela ciência influenciaram profundamente a filosofia moderna. Descartes, em certo sentido seu fundador, foi ele mesmo um dos criadores da ciência do século XVII. Algo deve ser dito sobre os métodos e resultados da astronomia e da física antes que seja possível compreender a atmosfera mental do período em que a filosofia moderna teve início.

Quatro homens de destaque — Copérnico, Kepler, Galileu e Newton — ocupam posição preeminente na criação da ciência. Copérnico pertence ao século XVI, mas pouca influência exerceu em sua época.

Copérnico (1473-1543) foi eclesiástico polonês de incontestável ortodoxia. Na juventude, viajou pela Itália e absorveu algo da atmosfera renascentista. Em 1500, ocupou o leitorado ou a cátedra de matemática

em Roma, mas no ano de 1503 retornou para sua terra natal, onde foi feito cônego de Frombork. Grande parte do seu tempo, ao que parece, foi dedicada ao combate dos alemães e à reforma da moeda, mas seu ócio era destinado à astronomia. Logo, passou a achar que o sol se encontra no centro do universo e que a Terra possui movimento duplo: uma rotação diurna e uma revolução anual ao redor do sol. O medo da censura eclesiástica fê-lo adiar a publicação de suas visões, muito embora tenha permitido que se tornassem conhecidas. Sua principal obra, *De revolutionibus orbium cœlestium*, veio a público no ano de sua morte (1543), trazendo um prefácio de seu amigo Osiander, que dizia que a teoria heliocêntrica só era formulada, ali, como hipótese. Não se sabe ao certo o quanto Copérnico encorajou essa declaração, mas a questão não é tão relevante: ele mesmo fez afirmações similares no corpo do livro.¹ A obra é dedicada ao papa e escapou da condenação católica oficial até a época de Galileu. A Igreja que Copérnico viu em vida era mais liberal do que viria a se tornar após o Concílio de Trento, os jesuítas e a renovada Inquisição levarem a cabo seus trabalhos.

A atmosfera da obra de Copérnico não é moderna; antes, talvez seja possível denominá-la pitagórica. É para ele axiomático que todas as moções celestes são circulares e uniformes, e como os gregos Copérnico também se deixou influenciar por motivos estéticos. Ainda há epiciclos em seu sistema, muito embora seus centros se encontrem no sol — ou, antes, perto dele. O fato de o sol não estar precisamente no centro desfigurou a simplicidade de sua teoria. Não obstante tivesse notícia das doutrinas pitagóricas, Copérnico não parece ter conhecido a teoria heliocêntrica de Aristarco; todavia, não há em suas especulações nada que não pudesse ter ocorrido a um astrônomo grego. Importante em seu trabalho foi o destronamento da Terra, que perdeu sua preeminência geométrica. No longo prazo, isso tornaria difícil conferir ao homem a importância cósmica que lhe atribui a teologia cristã, mas consequências assim não teriam sido jamais aceitas por Copérnico, que tinha ortodoxia sincera e se opôs à visão de que sua teoria contradizia a Bíblia.

Na teoria copernicana, havia dificuldades reais. A maior delas estava na ausência da paralaxe estelar. Se a Terra, em qualquer ponto de sua órbita, encontra-se a 186 milhões de milhas do ponto em que estará daqui a seis meses, a posição aparente das estrelas deve se alterar — do mesmo modo como o barco que mostra-se ao norte quando visto de determinado ponto da costa não estará ao norte quando visto de outro. Paralaxe nenhuma foi observada, e Copérnico corretamente inferiu que as estrelas fixas deveriam estar muito mais distantes do que o sol. Somente no século XIX a técnica de medição tornou-se precisa o suficiente para identificar a paralaxe das estrelas, e isso apenas no caso de algumas estrelas mais próximas.

Outra dificuldade dizia respeito aos corpos cadentes. Se a Terra gira continuamente do oeste para o leste, um corpo que deixemos cair não deve fazê-lo para um ponto verticalmente inferior ao seu ponto de partida, e sim para um ponto mais ocidental, uma vez que a Terra terá se deslocado durante o tempo de queda. A resposta a essa dificuldade foi encontrada pela lei da inércia de Galileu, mas à época de Copérnico não havia resolução nenhuma a seu alcance.

Há um interessante livro de E. A. Burtt, intitulado *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (1925), que formula com enorme vigor as muitas crenças infundadas dos responsáveis por instituir a ciência moderna. O autor assinala, com justiça, que à época de Copérnico não existia nenhum fato conhecido que obrigasse a adoção de seu sistema e que vários, por sua vez, o contrariavam. “Os empiristas contemporâneos, caso vivessem no século XVI, teriam sido os primeiros a zombar da nova filosofia do universo.” O objetivo geral da obra é descreditar a ciência moderna sugerindo que suas descobertas foram acidentes casuais nascidos do acaso, a partir de superstições tão grosseiras quanto aquelas da Idade Média. A meus olhos, porém, há nisso incompreensão da postura científica: não é aquilo *em que* o homem de ciência acredita o que o distingue, e sim *como* e *por que* essa crença se dá. Suas crenças são experimentais, e não dogmáticas; fundamentam-se em evidências, e não na autoridade ou na intuição. Copérnico estava

certo quando chamou de hipótese sua teoria; seus opositores se equivocaram quando acharam que novas hipóteses eram indesejáveis.

Os homens que fundaram a ciência moderna possuíam dois méritos que não andam necessariamente juntos: enorme paciência na observação e grande audácia na articulação das hipóteses. Do segundo deles foram dotados os primeiros filósofos gregos; do primeiro, em grande medida, os astrônomos tardios da Antiguidade. Ninguém entre os antigos, porém, exceto talvez Aristarco, possuiu a ambos, bem como nenhum medieval. Copérnico, a exemplo de seus grandes sucessores, teve os dois. Valendo-se dos instrumentos disponíveis à época, ele conheceu tudo o que havia para ser conhecido sobre o movimento aparente dos corpos celestes na esfera celestial; percebeu que a rotação diurna da Terra era hipótese mais econômica do que a revolução de todas as esferas do céu. Segundo os pontos de vista modernos, dos quais todos tomam o movimento como algo relativo, a simplicidade é o único ganho que advém dessa hipótese. Não era essa, contudo, a visão dos contemporâneos. Quanto à revolução anual da Terra, houve novamente simplificação, mas não tão notável quanto aquela da rotação diurna. Copérnico ainda precisou de epiciclos, não obstante em menor quantidade do que a que se fazia necessária no sistema ptolomaico. Somente quando Kepler descobriu suas leis é que a nova teoria logrou simplicidade plena.

À parte seu efeito revolucionário sobre a imaginação cósmica, foram dois os grandes méritos da nova astronomia: primeiro, reconhecer que talvez fosse falso tudo aquilo que vinha sendo acreditado desde os tempos antigos; depois, mostrar que a verificação da verdade científica está no encontro da compilação paciente dos fatos com a suposição audaciosa das leis que os vinculam. Nenhum desses méritos teve tão completo desenvolvimento em Copérnico como em seus sucessores, mas já os encontramos em grau altíssimo na sua obra.

Alguns dos homens a que Copérnico comunicou sua teoria eram luteranos de origem alemã, mas quando Lutero a descobriu mostrou-se profundamente desorientado. “As pessoas”, disse, “dão crédito a um

astrólogo arrivista que empenhou-se para demonstrar que move-se a Terra, e não os céus ou o firmamento, o sol e a lua. Quem quiser assumir a aparência de sábio deverá desenvolver novo sistema que, de todos, seja sem dúvida o melhor. Esse tolo tem por objetivo inverter toda a ciência da astronomia; as Escrituras, entretanto, dizem que Josué mandou que o sol se detivesse, e não a Terra.” De modo semelhante, Calvino contestou Copérnico com o texto: “A Terra, que também ele estabeleceu, não será abalada” (Salmo XCIII, 1); e exclamou ainda: “Quem ousará conferir, a Copérnico, autoridade maior que a do Espírito Santo?” O clero protestante era ao menos tão fanático quanto os eclesiásticos católicos, mas mesmo assim passou a haver mais liberdade especulativa nos países que professavam o protestantismo, uma vez que neles o clero desfrutava de poder reduzido. O aspecto relevante do protestantismo não foi a heresia, mas o cisma; foi ele o responsável pela criação das Igrejas nacionais, que não tinham força suficiente para controlar o governo laico. Tudo isso representou enorme ganho, pois, em todas as partes, as Igrejas se opunham tanto quanto lhes era possível às inovações que elevavam a felicidade ou o conhecimento na Terra.

Copérnico não esteve em posição de oferecer qualquer evidência conclusiva em favor de sua hipótese, e durante longo tempo os astrônomos a rejeitaram. O próximo astrônomo de relevância foi Tycho Brahe (1546-1601), homem que adotou posição intermediária: afirmou que o sol e a lua giram ao redor da Terra, mas que os planetas o fazem ao redor do sol. Teoricamente, não foi muito original, mas ofereceu dois bons argumentos contra a visão de Aristóteles segundo a qual é imutável tudo o que existe acima da lua. Um deles veio da observação de uma nova estrela em 1572: descobriu-se que não possuía paralaxe diária e, portanto, deveria estar mais distante do que a lua. O outro, da observação dos cometas: também descobriu-se que eram distantes. O leitor se lembrará da doutrina de Aristóteles que diz que a mudança e a decadência se limitam à esfera sublunar; a exemplo de tudo o mais que Aristóteles afirmou sobre temas científicos, também isso foi um obstáculo ao progresso.

A importância de Tycho Brahe não esteve em sua atuação como teórico, mas em sua atuação como observador — primeiro, sob o patrocínio do rei da Dinamarca; depois, sob o imperador Rodolfo II. Brahe elaborou um catálogo de estrelas e observou a posição dos planetas ao longo de muitos anos. Ao fim de sua vida, teve Kepler, à época jovem, como assistente. Para Kepler, as observações de Brahe foram inestimáveis.

Kepler (1571-1630) é um dos exemplos mais notáveis do que a paciência pode alcançar quando se carece de grandes traços de genialidade. Ele foi o primeiro astrônomo importante, depois de Copérnico, a adotar a teoria heliocêntrica, mas os dados de Tycho Brahe mostraram que o heliocentrismo não poderia estar correto em sua forma copernicana. Sofreu influência do pitagorismo e viu-se mais ou menos inclinado ao culto do sol, não obstante fosse bom protestante. Esses motivos sem dúvida o fizeram pender à hipótese heliocêntrica. Seu pitagorismo também o levou a seguir o *Timeu* de Platão na crença de que o significado cósmico deve ter relação com os cinco sólidos regulares. Ele os empregou a fim de elaborar hipóteses para si mesmo; por fim, uma delas funcionou.

O grande feito de Kepler foi a descoberta das três leis do movimento planetário. Duas ele publicou no ano de 1609; a terceira, em 1619. A primeira lei afirma: os planetas descrevem órbitas elípticas, das quais o sol é um foco. A segunda: a linha que une um planeta ao sol cobre áreas iguais em tempos iguais. E a terceira: o quadrado do período de revolução de um planeta é proporcional ao cubo da distância média entre ele e o sol.

A título de explicação, algo deve ser dito sobre a importância dessas leis.

As primeiras duas, à época de Kepler, só poderiam ser *demonstradas* no que dizia respeito a Marte; com os outros planetas, as observações eram compatíveis, mas não a ponto de prová-las definitivamente. Entretanto, pouco tempo levou para que a confirmação decisiva fosse encontrada.

A descoberta da primeira lei — segundo a qual os planetas se movem em elipse — exigiu um esforço de desligamento da tradição muito maior do que o homem moderno é capaz de imaginar. A única coisa com a qual todos os astrônomos estiveram de acordo, sem nenhuma exceção, era o fato de cada um dos movimentos celestes ser circular ou composto de movimentos circulares. Onde os círculos se mostravam inadequados à explicação dos movimentos planetários, eram empregados epiciclos. O epiciclo é a curva traçada pelo ponto de um círculo que desliza ao longo de outro círculo. Tomemos uma grande roda, por exemplo, e fixemo-la horizontalmente sobre o solo; tomemos então uma roda menor (também em posição horizontal sobre o solo) atravessada por um prego e a façamos girar ao longo da maior, com a ponta do prego tocando o chão. Veremos, em seguida, que a marca do prego no chão traçará um epiciclo. Em relação ao sol, a órbita da lua é mais ou menos assim: a Terra descreve — aproximadamente — um círculo ao redor do sol, enquanto a lua traça um círculo ao redor da Terra. Isso, porém, não passa de uma aproximação. À medida que as observações foram se tornando mais precisas, descobriu-se que nenhum sistema de epiciclos estaria em plena conformidade com os fatos. A hipótese de Kepler revelou-se muito mais concorde às posições registradas de Marte do que a teoria de Ptolomeu, ou mesmo a de Copérnico.

A substituição dos círculos pelas elipses exigiu o abandono do viés estético que pautara a astronomia desde Pitágoras. O círculo era uma figura perfeita e as orbes celestes eram corpos sem defeitos; originalmente, haviam sido deuses, e mesmo em Platão e Aristóteles foram intimamente relacionadas às divindades. Parecia óbvio que um corpo perfeito deveria mover-se segundo uma figura perfeita. Além disso, uma vez que os corpos celestes se deslocam com liberdade, sem serem empurrados ou puxados, seu movimento deve ser “natural”. Ora, era fácil acreditar na existência de algo “natural” quando se tratava de um círculo, mas não de uma elipse. Desse modo, foi preciso que muitos preconceitos profundamente arraigados fossem rejeitados antes de a

primeira lei de Kepler ser aceita. Antigo nenhum, nem mesmo Aristarco de Samos, antecipara uma tal hipótese.

A segunda lei lida com a velocidade variável do planeta nos diferentes pontos de sua órbita. Se S é o sol e P_1, P_2, P_3, P_4 e P_5 são as sucessivas posições do planeta em intervalos iguais de tempo — em intervalos de um mês, digamos —, a lei de Kepler afirma que as áreas $P_1SP_2, P_2SP_3, P_3SP_4$ e P_4SP_5 são as mesmas. O planeta, portanto, se move mais rápido quando mais próximo do sol e mais devagar quando mais distante. Isso, mais uma vez, era algo desnorteador: um planeta deveria ser assaz grandioso para apressar-se num instante e delongar-se em outro.

A terceira lei era importante porque comparava o movimento de diferentes planetas quando as outras duas apenas lidavam com os vários planetas isoladamente. Ela diz: se r é a distância média entre um planeta e o sol; e se T é a extensão de seu ano, r^3 dividido por T^2 é igual para todos os planetas diferentes. Essa lei forneceu a prova (no que diz respeito ao sistema solar) da lei do inverso do quadrado que Newton formulou para a gravitação. Disso, porém, trataremos mais tarde.

Galileu (1564-1642) é o maior de todos os fundadores da ciência moderna, exceção feita, talvez, a Newton. Ele nasceu no dia em que Michelangelo morreu e faleceu no mesmo ano em que Newton veio ao mundo. Confio esses fatos àqueles (caso existam) que porventura ainda acreditam na metempsicose. Galileu é importante como astrônomo, decerto, mas talvez o seja ainda mais como fundador da dinâmica.

Em primeiro lugar, Galileu descobriu a relevância da *aceleração*. “Aceleração” consiste na mudança da velocidade — seja em magnitude, seja em direção; por conseguinte, um corpo que se move uniformemente num círculo possui, a todo momento, certa aceleração rumo ao centro da esfera. Na linguagem em voga antes de seu tempo, poderíamos dizer que Galileu tratou o movimento uniforme em linha reta como o único “natural”, fosse sobre a Terra, fosse nos céus. Era tido como “natural” que os corpos celestes se movessem em círculos e que os corpos terrenos se deslocassem em linha reta; ao mesmo tempo, cria-se que os corpos terrestres moventes aos poucos deixariam de se mover caso deixados por

si sós. Contra essa perspectiva, Galileu afirmou que todo corpo, quando sozinho, continuará a se deslocar em linha reta com uma velocidade uniforme; qualquer mudança, tanto na rapidez quanto na direção do movimento, deve ser explicada como se causada por alguma “força”. Esse princípio enunciou Newton como a “primeira lei do movimento”, a qual é também conhecida como lei da inércia. Retornarei a ela adiante; primeiro, algo deve ser dito acerca das minúcias das descobertas de Galileu.

Galileu foi o primeiro a estabelecer a lei dos corpos cadentes. Graças ao conceito de “aceleração”, trata-se de uma lei de extrema simplicidade. Segundo ela, a aceleração de um corpo em queda livre é constante, exceto na medida em que a resistência do ar venha a interferir; ademais, a aceleração é a mesma para todos os corpos, sejam eles pesados ou leves, grandes ou pequenos. A prova completa dessa lei só se tornaria acessível quando da invenção da bomba de ar, por volta de 1654. Depois disso, fez-se possível observar os corpos caindo praticamente no vácuo, o que conduziu à descoberta de que as plumas caíam tão rapidamente quanto o chumbo. O que Galileu demonstrou foi a inexistência de uma diferença mensurável entre agregados grandes e pequenos da mesma substância. Até sua época, cria-se que um grande bloco de chumbo cairia mais rápido do que um bloco menor, mas Galileu mostrou mediante experimentos que não era esse o caso. A mensuração, à época, não era atividade tão precisa quanto viria a ser; não obstante, foi possível chegar à verdadeira lei dos corpos cadentes. Se determinado corpo se encontra em queda livre no vácuo, sua velocidade aumenta em ritmo constante. Ao fim do primeiro segundo, sua velocidade será de 32 pés; ao fim de mais um segundo, 64; ao fim do terceiro, 96 pés por segundo — e assim por diante. A aceleração, isto é, o ritmo em que a velocidade aumenta, é sempre a mesma; a cada segundo, o acréscimo de velocidade é de (aproximadamente) 32 pés.

Galileu também estudou os projéteis, tema de grande relevância para o duque da Toscana, seu empregador. Acreditava-se que um projétil lançado horizontalmente continuaria a se mover na horizontal por

determinado período de tempo e, de súbito, daria início a uma queda vertical. Seguindo a lei da inércia, Galileu demonstrou que, à parte a resistência do ar, a velocidade horizontal permaneceria constante, mas seria acrescida uma velocidade vertical que aumentaria de acordo com a lei dos corpos cadentes. Para descobrirmos como o projétil se movimentará durante um curto período — um segundo, digamos — após ter sido lançado, procederemos da seguinte maneira: caso não estivesse caindo, o objeto percorreria uma distância horizontal igual àquela que percorreria no primeiro segundo de seu voo. Ademais, caso não estivesse se movendo horizontalmente, mas apenas caindo, cairia em direção vertical com velocidade proporcional ao tempo transcorrido desde o início do voo. Com efeito, seu deslocamento espacial é aquele que seria caso primeiro se movesse com a velocidade inicial por um segundo, e, depois, caísse verticalmente por um segundo com uma velocidade proporcional ao tempo durante o qual estivera voando. Um cálculo simples demonstra que seu curso consequente é uma parábola; exceto na medida em que a resistência do ar interfere, é isso o que a observação demonstra.

O que se disse acima é exemplo simples de um princípio que se mostrou imensamente frutuoso no campo da dinâmica: o princípio de que, quando várias forças agem ao mesmo tempo, o efeito obtido é tal que é como se cada uma operasse em turnos. Isso, por sua vez, é parte de um princípio mais genérico que recebeu o nome de regra do paralelogramo. Suponhamos, por exemplo, que você está no convés de um navio em movimento e o atravessa a pé. Enquanto caminha, o navio se movimentou; em relação à água, portanto, você se deslocou tanto para frente quanto transversalmente à direção em que a embarcação se desloca. Se porventura quiser saber aonde chegará em relação à água, poderá muito bem considerar que primeiro ficou parado enquanto o navio se movia e, depois, durante igual período de tempo, o navio permaneceu parado enquanto você o atravessava. O mesmo princípio se aplica às forças. Isso possibilita o cálculo do efeito total de uma série de forças e torna exequível a análise dos fenômenos físicos, desvelando as

leis isoladas das várias forças a que os corpos moventes se encontram sujeitos. Foi Galileu quem elaborou esse método imensamente frutuoso.

Em tudo o que venho dizendo, procurei me exprimir tanto quanto possível na linguagem do século XVII. A linguagem moderna é diferente em aspectos importantes, mas, para explicarmos aquilo que o século XVII conquistou, é desejável por ora adotar suas formas de expressão.

A lei da inércia solucionou um quebra-cabeça que, antes de Galileu, o sistema copernicano fora incapaz de solucionar. Caso deixemos uma pedra cair do alto de uma torre, ela cairá, como já se observou, ao pé da torre, e não ao oeste. Ao mesmo tempo, se a Terra continua a girar, ela deve ter se deslocado por certa distância durante a queda do objeto. Isso não acontece porque a pedra conserva a velocidade de rotação que, antes de ser largada, partilhava com tudo o mais que se encontra sobre a superfície terrestre. De fato, se a torre fosse alta o bastante, verificar-se-ia efeito contrário ao esperado pelos oponentes de Copérnico. A parte alta da torre, por estar mais distante do centro terrestre do que a base, move-se com maior velocidade, e portanto a pedra deveria cair um pouco mais ao leste. Tal efeito, porém, seria pequeno demais para ser mensurado.

Galileu adotou ferverosamente o sistema heliocêntrico; travou correspondência com Kepler e aceitou suas descobertas. Ao descobrir que um holandês havia inventado o telescópio, construiu um para si mesmo e logo descobriu uma série de coisas importantes: notou que a Via-Láctea consiste numa multiplicidade de estrelas distintas; observou as fases de Vênus, que Copérnico soubera implícitas em sua teoria mas não fora capaz de perceber a olho nu; descobriu os satélites de Júpiter, por ele denominados, em homenagem a seu empregador, “sidera medicea”. Além disso, verificou que esses mesmos satélites obedeciam às leis de Kepler. Havia, porém, uma dificuldade. Sempre haviam sido sete os corpos celestes: os cinco planetas, o sol e a lua. Ora, sete é número sagrado. O sábado não era o sétimo dia? Não havia o candelabro de sete braços e as sete igrejas da Ásia? O que, então, poderia ser mais adequado do que a existência de sete corpos celestes? Contudo, se

precisarmos acrescentar as quatro luas de Júpiter, teremos onze deles — número que carece de toda e qualquer propriedade mística. Com base nisso, os tradicionalistas condenaram o telescópio, se recusaram a olhar através dele e afirmaram que o instrumento só revelava ilusões. Galileu escreveu a Kepler expressando o desejo de que pudessem rir juntos da estupidez da “turba”; o resto de sua carta deixa claro que a “turba” consistia nos professores de filosofia que tentavam desconjurar as luas de Júpiter por meio de “pedantismos lógicos, como se fossem encantamentos mágicos”.

Galileu, como é de conhecimento de todos, foi condenado pela Inquisição — primeiro em particular, no ano de 1616, e depois publicamente, em 1633, quando deu para trás e prometeu jamais voltar a afirmar que a Terra girava ou revolia. A Inquisição conseguiu dar termo à ciência na Itália, onde não recobriria o vigor durante séculos. No entanto, foi incapaz de impedir que os homens de ciência adotassem o heliocentrismo e causou considerável dano à Igreja, em virtude de sua estupidez. Felizmente, houve países protestantes em que o clero, não obstante ansiasse por estorvar a ciência, viu-se incapaz de tomar o controle do Estado.

Newton (1642-1727) foi o responsável pelo triunfo derradeiro e pleno a que Copérnico, Kepler e Galileu haviam preparado o caminho. Partindo de suas três leis do movimento — das quais as duas primeiras se deveram a Galileu —, ele demonstrou que as três leis de Kepler equivalem à proposição de que todo planeta possui, a todo momento, uma aceleração em direção ao sol que varia inversamente ao quadrado da distância entre o sol e o astro. Seguindo a mesma fórmula, mostrou também que a aceleração em direção à Terra e ao sol explica o movimento da lua e que a aceleração dos corpos cadentes sobre a superfície terrestre também tem relação com a aceleração lunar, segundo a lei do inverso do quadrado. Newton definiu “força” como a causa da alteração do movimento, isto é, da aceleração. Desse modo, foi capaz de enunciar a lei da gravitação universal: “Todo corpo atrai outro com força diretamente proporcional ao produto de suas massas e inversamente

proporcional ao quadrado da distância entre ambos.” A partir dessa fórmula, foi possível deduzir tudo aquilo que se refere à teoria planetária: o movimento dos planetas e seus satélites, a órbita dos cometas, as marés. Posteriormente, ficou claro que mesmo os desvios mais insignificantes das órbitas elípticas poderiam ser deduzidos a partir da lei de Newton. O triunfo era tão pleno que Newton correu o risco de tornar-se outro Aristóteles e impor barreira insuperável ao progresso. Na Inglaterra, um século precisou se passar, desde a sua morte, para que os homens se libertassem o suficiente de sua autoridade e realizassem trabalhos originais relevantes acerca dos temas sobre os quais Newton se debruçara.

O século XVII foi notável não somente na astronomia e na dinâmica, mas também em muitas outras esferas ligadas à ciência.

Tomemos, primeiro, a questão dos instrumentos científicos.² O microscópio composto foi inventado pouco antes do século XVII, em cerca de 1590. O telescópio, em 1608 por um holandês de nome Lippershey, não obstante tenha sido Galileu quem deu ao instrumento seu primeiro uso sério para fins científicos. Galileu também inventou o termômetro — ou ao menos é o que parece provável. Torricelli, seu pupilo, foi o responsável pelo barômetro. Guericke (1602-86) concebeu a bomba de ar. Os relógios, embora não constituíssem novidade, foram amplamente aprimorados no século XVII, sobretudo graças ao trabalho de Galileu. Em virtude de invenções como essas, a observação científica tornou-se muito mais precisa e abrangente do que havia sido em qualquer período anterior.

Em seguida, havia o importante trabalho realizado em áreas que não a astronomia e a dinâmica. Gilbert (1540-1603) publicou sua grande obra sobre o magnetismo em 1600. Harvey (1578-1657) descobriu a circulação do sangue e divulgou seu achado em 1628. Leeuwenhoek (1632-1723) identificou os espermatozoides (não obstante outro homem, chamado Stephen Hamm, os tivesse aparentemente descoberto alguns meses antes); Leeuwenhoek também descobriu os protozoários ou organismos unicelulares, e até mesmo a bactéria. Robert Boyle (1627-

91) foi, como se dizia às crianças quando de minha juventude, “pai da química e filho do conde de Cork”; é hoje lembrado sobretudo por causa da “lei de Boyle”, segundo a qual, numa determinada quantidade de gás e sob determinada temperatura, a pressão será inversamente proporcional ao volume.

Até aqui, nada falei sobre os avanços realizados na matemática pura, mas foram eles imensos e indispensáveis a grande parte da atividade das ciências físicas. Napier publicou a invenção dos logaritmos em 1614. A geometria de coordenadas nasceu do trabalho de vários matemáticos do século XVII; destaca-se, entre todas, a contribuição de Descartes. O cálculo diferencial e o cálculo integral foram inventados de maneira independente por Newton e Leibniz; trata-se de instrumento utilizado por quase toda a matemática de alto nível. Esses são apenas os feitos mais impressionantes alcançados no âmbito da matemática pura; houve ainda inúmeros outros de grande relevância.

O resultado da atividade científica sobre a qual nos temos debruçado foi a completa transformação da visão de mundo dos eruditos. No início do século, Thomas Browne tomava parte em julgamentos por bruxaria; no final, algo do gênero seria impossível. À época de Shakespeare, os cometas ainda eram tidos como presságios; após a publicação dos *Principia* de Newton, em 1687, sabia-se que ele e Halley haviam calculado a órbita de certos cometas e que elas obedeciam à lei da gravitação tanto quanto os planetas. O domínio da lei tomara conta da imaginação dos homens, transformando a magia e a feitiçaria em atividades incríveis. Em 1700, a perspectiva intelectual dos homens cultos era de todo moderna; em 1600, salvo entre alguns poucos, mostrava-se ainda amplamente medieval.

No que resta deste capítulo, procurarei articular de maneira sucinta tanto as crenças filosóficas que se seguiram à ciência do século XVII quanto alguns dos aspectos em que a ciência moderna difere daquela de Newton.

O que primeiro deve ser observado é a eliminação de quase todos os traços de animismo das leis da física. Muito embora não o declarassem

às claras, os gregos evidentemente achavam que a faculdade do movimento era um sinal de vida. Segundo o que corriqueiramente se observa, parece que os animais se movem por si sós, ao passo que a matéria morta só se movimenta quando impulsionada por força externa. A alma de um animal possui, em Aristóteles, funções diversas, das quais uma é deslocar o corpo. O sol e os planetas, no pensamento grego, tendiam a ser concebidos como deuses, ou ao menos como corpos regulados e movimentados por eles. Anaxágoras pensou o contrário, mas era impiedoso. Demócrito pensou o contrário, mas foi negligenciado — exceto pelos epicuristas — em favor de Platão e Aristóteles. Os 47 ou 55 motores imóveis de Aristóteles são espíritos divinos e fonte final de todo o movimento dado nos céus. Por si sós, todos os corpos inanimados logo ficariam imóveis. Desse modo, para que o movimento não deixasse de existir, a atividade da alma sobre a matéria deveria ser contínua.

Tudo isso se alterou com a primeira lei do movimento. A matéria sem vida, uma vez movente, continuará a se mover para sempre, exceto se interrompida por causa externa. Além disso, as causas externas, sempre que possível averiguá-las, revelavam-se invariavelmente materiais. O sistema solar seguia adiante por ímpeto próprio e por suas próprias leis; nenhuma interferência exterior se fazia necessária. Talvez Deus ainda se mostrasse necessário para que o mecanismo começasse a funcionar; segundo Newton, os planetas foram originalmente impulsionados pela mão divina. Tendo Deus, porém, feito isso e decretado a lei da gravitação, tudo seguiu seu rumo por si só, sem qualquer necessidade ulterior de uma intervenção divina. Quando Laplace sugeriu que as mesmas forças hoje em operação poderiam ter feito os planetas nascerem a partir do sol, a participação de Deus no curso da natureza recuou ainda mais. Poderia continuar a ser o Criador, decerto, mas mesmo isso era agora duvidoso, uma vez que não havia certezas de que o mundo tivera começo no tempo. Muito embora a maioria dos homens de ciência fosse modelo de piedade, a visão de mundo que suas obras sugeriam trazia desconcerto à ortodoxia, e era um tanto justificável que os teólogos se sentissem desconfortáveis.

Outra consequência da ciência foi a profunda mudança do que era tido como a posição do homem no universo. No mundo medieval, a Terra era o centro dos céus e tudo tinha um fim que fazia referência ao homem. No universo newtoniano, a Terra não passava de um planeta menor, pertencente a uma estrela não muito distinta; as distâncias astronômicas eram tão vastas que a Terra, em comparação, não passava de um pontinho insignificante. Parecia improvável que esse imenso aparato fosse erigido para o bem das pequeninas criaturas que habitavam esse ponto. Além disso, a finalidade, que desde Aristóteles constituía parte fundamental do conceito de ciência, era agora eliminada do procedimento científico. Qualquer um poderia achar que os céus existiam para dar glória a Deus, mas era impossível, agora, deixar essa crença interferir num cálculo astronômico. O mundo poderia ter finalidade, mas as finalidades não encontravam mais lugar nas explicações científicas.

A teoria copernicana deveria ter convertido em humildade o orgulho do homem, mas o que se deu foi o efeito contrário: os triunfos da ciência revigoraram esse orgulho. O mundo antigo, em seus dias de agonia, estivera obcecado por certo sentimento de pecado e o transmitiu na forma de opressão à Idade Média. Ser humilde diante de Deus era tanto reto quanto prudente, uma vez que Deus puniria o orgulho. As pestes, as inundações, os terremotos, os turcos, os tártaros e os cometas deixaram perplexos os séculos das sombras, para os quais somente uma humildade cada vez maior poderia impedir tais calamidades ou sua possibilidade. Contudo, era impossível permanecer humilde quando os homens realizavam triunfos tão grandes:

Ocultava a noite a natureza e suas leis.

“Faça-se Newton”, disse Deus, e luz se fez.

Quanto à condenação, decerto o Criador de tão grande universo tinha algo melhor em que pensar do que mandar os homens para o inferno por

conta de erros teológicos insignificantes. Judas Iscariotes poderia muito bem estar condenado, mas não Newton, muito embora fosse ariano.

Havia, é certo, diversos outros motivos para essa autossatisfação. Os tártaros haviam sido confinados à Ásia; os turcos deixaram de constituir ameaça. Halley rebaixara os cometas, e os terremotos, embora ainda temíveis, eram tão interessantes que os homens de ciência não conseguiam lamentá-los. Os habitantes da Europa Ocidental enriqueciam cada vez mais rapidamente e se tornavam senhores de todo o mundo: tinham conquistado a América do Sul e do Norte, eram poderosos na África e na Índia, respeitados na China e temidos no Japão. Quando a tudo isso foram acrescentados os triunfos da ciência, era de se esperar que os homens do século XVII se sentissem pessoas magníficas, e não os pecadores miseráveis que ainda diziam ser aos domingos.

Há alguns aspectos em que os conceitos da física teórica moderna diferem dos conceitos do sistema newtoniano. Para começar, a concepção de “força”, proeminente no século XVII, tem sido considerada supérflua. “Força”, em Newton, é o que causa a alteração do movimento, seja em magnitude ou em direção. A noção de causa é tida como importante e a força é criativamente concebida como o tipo de coisa experimentada quando empurramos ou puxamos. Por essa razão, julgou-se objeção à gravitação que ela agisse à distância, e o próprio Newton admitiu que deveria haver algum meio pelo qual fosse transmitida. Aos poucos, descobriu-se que todas as equações poderiam ser formuladas sem recurso às forças. O que se observava era certa relação entre aceleração e configuração; dizer que tal relação era suscitada pela intermediação da “força” nada acrescenta ao nosso conhecimento. A observação revela que os planetas possuem aceleração constante em direção ao sol, a qual varia inversamente ao quadrado da distância entre ambos. Afirmar que isso se deve à “força” da gravitação é mero jogo verbal — como dizer que o ópio faz as pessoas dormirem porque possui virtude dormitiva. O físico moderno, portanto, apenas articula fórmulas que determinam acelerações e evita a palavra “força” por completo.

“Força” era o lânguido fantasma da posição vitalista referente à causa dos movimentos, e aos poucos esse fantasma tem sido exorcismado.

Até o advento da mecânica quântica, nada ocorreu que modificasse, em grau nenhum, o essencial das primeiras duas leis do movimento: que as leis da dinâmica deveriam ser formuladas em relação à aceleração. Nesse aspecto, Copérnico e Kepler ainda devem ser incluídos entre os antigos; ambos buscaram leis definindo a forma das órbitas percorridas pelos corpos celestes. Newton deixou claro que as leis articuladas dessa forma só poderiam se aproximar da verdade. Os planetas, em virtude das perturbações causadas pela atração dos outros planetas, não se movem em elipses *exatas*. Tampouco a órbita de um planeta pode ser repetida à exatidão, e pelo mesmo motivo. A lei da gravitação, por sua vez, lidando como lidava com a aceleração, era muito simples e foi tida como exata até duzentos anos depois da época de Newton. Quando Einstein a retificou, ainda continuou a ser uma lei que lidava com acelerações.

É bem verdade que a conservação da energia é uma lei que não emprega acelerações, mas velocidades. Nos cálculos que a ela recorrem, porém, ainda são as acelerações que devem ser empregadas.

Quanto às mudanças suscitadas pela mecânica quântica, são elas muito profundas, mas permanecem, em certo grau, como objeto de controvérsia e incerteza.

Há um ponto de afastamento da filosofia newtoniana que deve ser mencionado agora: o abandono do espaço e do tempo absolutos. Recordar-se-á o leitor de uma referência à questão quando do tratamento de Demócrito. Newton acreditava num espaço composto de pontos e num tempo feito de instantes, ambos independentes dos corpos e acontecimentos que os ocupavam. Quanto ao espaço, havia um argumento empírico que dava respaldo à sua visão, a saber: o fato de os fenômenos físicos nos permitirem identificar a rotação absoluta. Se girarmos um balde com água, o líquido ficará mais elevado nas bordas e mais baixo no centro; se, no entanto, giramos o balde sem que a água também o faça, o mesmo efeito não ocorre. Desde então, a experiência do pêndulo de Foucault foi desenvolvida a fim de oferecer o que tem

sido considerada a prova da rotação terrestre. Mesmo na maioria das visões modernas, a questão da rotação absoluta apresenta dificuldades. Se todo movimento é relativo, a diferença entre a hipótese de que a Terra gira e a hipótese de que os céus o fazem não passa de jogo verbal; ela nada mais é do que a diferença entre “João é o pai de Tiago” e “Tiago é o filho de João”. Se os céus giram, por sua vez, as estrelas se movem mais rapidamente do que a luz, o que é tido como impossível. Não se pode dizer que as soluções modernas a essa dificuldade são de todo satisfatórias, mas satisfazem o bastante para fazer com que quase todos os físicos aceitem a visão de que o movimento e o espaço são inteiramente relativos. Tudo isso, associado à fusão do espaço e do tempo no espaço-tempo, fez com que nossa visão do universo se tornasse consideravelmente diferente da visão resultante dos trabalhos de Galileu e Newton. Sobre isso, porém, bem como sobre a teoria quântica, nada mais direi por ora.

Notas

¹ Veja-se *Three Copernican Treatises*, traduzido por Edward Rosen, Chicago, 1939.

² Sobre o tema, veja-se o capítulo “Scientific Instruments” em *A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, de A. Wolf.

Hobbes (1588-1679) é filósofo difícil de ser classificado. Foi empirista como Locke, Berkeley e Hume; no entanto, ao contrário deles, admirou o método matemático não somente no campo da matemática pura, mas também em suas aplicações. Sua visão de mundo inspirou-se, como um todo, antes em Galileu do que em Bacon. De Descartes a Kant, a filosofia continental retirou da matemática muito do que dizia sobre o saber humano, mas a tratava como algo conhecido independentemente da experiência. Desse modo, a exemplo do que fizera o platonismo, foi levada a minimizar o papel desempenhado pelo pensamento puro. O empirismo inglês, de sua parte, sofreu pouca influência da matemática e inclinou-se a uma equivocada concepção do método científico. Hobbes não apresentou nenhum desses defeitos. Somente em nosso tempo encontramos outro filósofo que, mesmo empirista, deu adequada ênfase à matemática. Nesse aspecto, o mérito de Hobbes é imenso. Ao mesmo tempo, há nele defeitos graves que nos impossibilitam colocá-lo no primeiro escalão. Não tem paciência para sutilezas e tende demais a cortar o nó górdio. As soluções que dá aos problemas são lógicas, mas alcançadas mediante a omissão de fatos complicados. É vigoroso, mas rude; empunha melhor a alabarda do que o espadim. Não obstante, sua teoria do Estado merece atenção cuidadosa, sobretudo por ser mais moderna do que qualquer teoria anterior, inclusive a de Maquiavel.

O pai de Hobbes foi vigário mal-humorado e sem educação; perdeu seu posto ao brigar com um vigário vizinho à porta da igreja. Após o incidente, Hobbes foi criado por um tio. Adquiriu bom conhecimento

dos clássicos e, aos 14 anos, traduziu a *Medeia* de Eurípides em iâmbicos latinos. (Quando adulto, gabar-se-ia com justiça que, embora deixasse de citar poetas e oradores clássicos, isso não se devia à falta de familiaridade com suas obras.) Aos quinze, seguiu para Oxford, onde lhe ensinaram a lógica escolástica e a filosofia de Aristóteles. Foram esses os bichos-papões de sua vida adulta, e ele diria que pouco se beneficiara de seus anos na universidade; com efeito, a todo momento as universidades, como um todo, são criticadas em seus escritos. Em 1610, quando estava com 22 anos de idade, Hobbes tornou-se tutor do lorde Hardwick (futuramente, segundo conde de Devonshire), com quem empreendeu a *Grand Tour*. Foi nessa época que começou a conhecer as obras de Galileu e Kepler, que lhe influenciaram profundamente. Seu pupilo tornou-se seu benfeitor e assim permaneceu até 1628, quando faleceu. Por meio dele, Hobbes conheceu Ben Jonson, Bacon, o lorde Herbert de Cherbury e muitos outros homens importantes. Após a morte do conde de Devonshire, que deixou um filho jovem, Hobbes morou por um tempo em Paris, onde iniciou seus estudos de Euclides; em seguida, tornou-se tutor do filho de seu antigo pupilo. Com ele, viajou à Itália, onde visitou Galileu em 1636. Em 1637, retornou à Inglaterra.

As opiniões políticas expressas no *Leviatã*, monarquistas ao extremo, vinham sendo apregoadas por Hobbes há muito tempo. Quando o Parlamento de 1628 elaborou a Petição de Direitos, ele publicou uma tradução de Tucídides com a clara intenção de revelar os males da democracia. Quando o Longo Parlamento se reuniu em 1640 e Laud e Strafford foram enviados para a Torre, Hobbes encheu-se de temor e fugiu para a França. Seu livro intitulado *De cive*, cuja redação se deu em 1641 (não obstante só fosse publicado em 1647), articula essencialmente a mesma teoria do *Leviatã*. Não foi a real ocorrência da Guerra Civil o que deu origem a suas opiniões, e sim sua possibilidade; naturalmente, porém, suas convicções se fortaleceram quando confirmados os seus temores.

Em Paris, Hobbes foi acolhido por muitos dos principais matemáticos e homens de ciência. Estava entre aqueles que viram as *Meditações* de Descartes antes de sua publicação e escreveu objeções a elas, objeções que foram impressas pelo autor com suas respostas. Em pouco tempo, Hobbes também desfrutou de uma ampla companhia de refugiados monarquistas ingleses. De 1646 a 1648, lecionou matemática ao futuro Carlos II. Quando, porém, publicou em 1651 o *Leviatã*, ninguém ficou satisfeito. Seu racionalismo ultrajou a maioria dos refugiados; seus amargos ataques à Igreja Católica, o governo francês. Hobbes, portanto, fugiu em segredo para Londres, onde se submeteu a Cromwell e se absteve de toda e qualquer atividade política.

Não ficou ocioso, porém — nem durante esse período, nem em qualquer outro de sua longa vida. Travou disputa com o bispo Bramhall acerca do livre-arbítrio; era ele mesmo um rigoroso determinista. Superestimando suas próprias capacidades como geômetra, imaginou ter descoberto como solucionar a quadratura do círculo; sobre o tema, foi imprudentíssimo ao iniciar controvérsia com Wallis, professor de geometria em Oxford. Naturalmente, fez o professor com que parecesse tolo.

Na Restauração, Hobbes foi adotado pelo menos sincero dos amigos do rei e pelo rei mesmo, que não apenas tinha o retrato de Hobbes em sua parede, mas também concedeu-lhe pensão de 100 libras ao ano — quantia, contudo, que Sua Majestade esqueceu de pagar. Clarendon, o lorde chanceler, ficou desconcertado ante as graças demonstradas a alguém suspeito de ateísmo, e o mesmo aconteceu com o Parlamento. Após a peste e o grande incêndio, quando os temores supersticiosos do povo foram suscitados, a Câmara dos Comuns formou um comitê para investigar os escritos ateístas, mencionando de modo particular aqueles de Hobbes. Desse período em diante, ele não conseguiu obter, na Inglaterra, nenhuma licença que lhe permitisse imprimir textos sobre temas controversos. Até mesmo a história do Longo Parlamento, por ele intitulada *Behemoth*, teve de ser impressa no exterior (1668), não obstante articulasse a mais ortodoxa doutrina. A edição completa de

suas obras, datada de 1688, veio a público em Amsterdã. Quando de sua velhice, sua reputação no exterior era muito maior do que na Inglaterra. Para ocupar seu tempo livre, escreveu, aos 84 anos, uma autobiografia em versos latinos; além disso, aos 87, publicou uma tradução de Homero. Não fui capaz de descobrir se escreveu qualquer livro de tamanho substancial após essa idade.

Examinaremos agora as doutrinas do *Leviatã*, principal fundamento da fama de Hobbes.

O autor anuncia, desde o início da obra, seu profundo materialismo. A vida, diz ele, nada mais é do que o movimento dos membros, e por isso os autômatos possuem vida artificial. A nação, por ele denominada *Leviatã*, nada mais é do que uma criação artística; na verdade, trata-se de um homem artificial. Isso vai além da mera analogia e é minuciosamente elaborado. A soberania é uma alma artificial. Os pactos e alianças por meio dos quais o “*Leviatã*” ganha existência tomam o lugar do *fiat* de Deus no “Faça-se o homem”.

A primeira parte do livro lida com o homem individual e com os aspectos gerais da filosofia que Hobbes considerava necessários. As sensações são causadas pela pressão dos objetos; não estão nos objetos as cores, os sons *etc.* As qualidades dos objetos que correspondem a nossas sensações são os movimentos. A primeira lei do movimento é enunciada e aplicada, de imediato, à psicologia: a imaginação nada mais é do que um sentido que se vai deteriorando, e são ambos movimentos. Quando do sono, a imaginação é sonho; as religiões dos gentios se originaram da não distinção entre vida onírica e vida desperta. (O leitor impetuoso talvez aplique o mesmo raciocínio à religião cristã, mas Hobbes é cauteloso demais para fazê-lo ele próprio.)¹ A crença em que os sonhos são proféticos é ilusão; o mesmo se dá com a crença na bruxaria e nos fantasmas.

A sucessão de nossos pensamentos não é arbitrária, mas pautada por leis — às vezes, pelas leis de associação; às vezes, por aquelas que dependem da finalidade de nosso modo de pensar. (Isso é importante como aplicação do determinismo à psicologia.)

Hobbes, como era de se esperar, é inteiramente nominalista. Nada existe, diz ele, que seja universal além dos nomes, e sem as palavras não seríamos capazes de conceber qualquer ideia genérica. Sem a linguagem, não haveria verdade ou falsidade, pois “verdadeiro” e “falso” são atributos do discurso.

Ele tem a geometria como a única ciência genuína até então criada. O raciocínio é da mesma natureza do cálculo e deveria partir das definições. Todavia, é necessário evitar, nelas, as noções autocontraditórias, o que em geral não é feito na esfera da filosofia. A “substância incorpórea”, por exemplo, não passa de bobagem. Quando se objeta que Deus é uma substância assim, oferece Hobbes duas respostas: em primeiro lugar, diz que Deus não é objeto da filosofia; depois, que muitos filósofos declararam Deus corpóreo. Todo erro nas proposições *genéricas*, diz, vem do absurdo (isto é, da autocontradição); Hobbes dá como exemplos a absurdez da ideia do livre-arbítrio e a absurdez da ideia de o queijo possuir os acidentes do pão. (Sabemos que, segundo a fé católica, os acidentes do pão *podem* pertencer a uma substância que não é o pão.)

Nessa passagem, Hobbes demonstra um racionalismo à antiga. Kepler chegara à proposição genérica: “Os planetas orbitam ao redor do sol em elipses”; outras visões, contudo, como aquela de Ptolomeu, não são logicamente absurdas. Hobbes não gostava do uso da indução para a obtenção de leis genéricas, não obstante sua admiração por Kepler e Galileu.

Opondo-se a Platão, o autor afirmou também que a razão não é inata, mas desenvolve-se por meio da diligência.

Em seguida, tem lugar o exame das paixões. O “empenho” pode ser definido como um pequeno início do movimento: se em direção de algo, trata-se de *desejo*; se para longe, de *aversão*. Amor é o mesmo que desejo; ódio, o mesmo que aversão. Dizemos que algo é “bom” quando objeto daquele e “mau” quando objeto deste. (Observar-se-á que definições assim não dão objetividade a “bom” e “mau”; se os homens possuem desejos diferentes, não há método teórico que permita conciliar suas

diferenças.) Lemos definições de várias paixões, a maioria delas fundamentada numa visão competitiva da vida. Por exemplo, a risada é glória súbita. O medo do poder invisível, caso permitido publicamente, é religião; se não permitido, é superstição. Por conseguinte, a decisão referente ao que é religião e ao que não é cabe ao legislador. A felicidade tem relação com o progresso contínuo; consiste ela no prosperar, e não no ter prosperado. Felicidade estática é algo inexistente — excetuadas, é claro, as alegrias celestes, que ultrapassam nossa compreensão.

A *vontade* nada mais é do que o apetite ou a aversão que resta quando da deliberação; ou seja: não difere do desejo e da aversão, sendo tão somente o mais forte de ambos em caso de conflito. Isso, é manifesto, tem relação com a negação do livre-arbítrio por parte de Hobbes.

Ao contrário da maioria dos que defendem o governo despótico, Hobbes afirma que todos os homens são naturalmente iguais. Em estado natural, antes de haver governo, cada homem deseja preservar a própria liberdade, mas também ter domínio sobre outros; ambos esses desejos são governados pelo impulso da autopreservação. Desse conflito surge uma guerra de todos contra todos, o que torna a vida “odiosa, embrutecida e breve”. Em estado natural, não há propriedade, tampouco justiça ou injustiça; existe tão somente guerra, na qual “a força e a fraude são duas virtudes cardeais”.

A segunda parte narra como os homens escapam desses males ao se juntarem a comunidades sujeitas, cada qual, a uma autoridade central. Diz Hobbes que isso se dá mediante um contrato social. Supõe-se que uma série de pessoas se junta e concorda em escolher um soberano, ou um corpo soberano, que exercerá autoridade sobre ela e dará fim à guerra universal. Não acredito que essa “aliança” (nome que Hobbes em geral utiliza) seja vista como um acontecimento histórico definido; é sem dúvida irrelevante ao raciocínio vê-la assim. Trata-se de um mito explicativo, empregado para explicar por que os homens se submetem, e devem se submeter, aos limites que a submissão a uma autoridade impõe à liberdade pessoal. O objetivo das restrições que os homens estabelecem para si mesmos, diz Hobbes, é preservar-se da guerra

universal que resulta do amor à própria liberdade e ao domínio sobre os outros.

Hobbes examina por que os homens não conseguem cooperar como as formigas e abelhas. As abelhas da mesma colmeia, diz, não competem; não desejam a honra; e não empregam a razão para criticar o governo. Sua concórdia é natural, mas a dos homens não pode sê-lo; deve, antes, nascer da aliança. Essa aliança deve conferir poder a um homem ou a uma assembleia, pois somente assim será cumprida. “Alianças, sem a espada, não passam de palavras.” (Infelizmente, o presidente Wilson se esqueceu disso.) A aliança não se dá, como em Locke e Rousseau, entre os cidadãos e o poder governante; são os cidadãos que acordam entre si que obedecerão o poder dominante escolhido pela maioria. Uma vez escolhido, o poder político desses cidadãos encontrou seu termo. A minoria encontra-se tão obrigada quanto os outros, uma vez que a aliança estabelecia a obediência ao governo escolhido pela maioria. Após a escolha do governo, os cidadãos perdem todos os seus direitos, exceto aqueles que o governo julga conveniente conceder. Não há direito à rebelião porque o governante não se vê obrigado por contrato nenhum, ao passo que os súditos estão.

Uma multidão unida dessa maneira forma uma nação. Esse “Leviatã” é um Deus mortal.

Hobbes prefere a monarquia, mas todos os seus raciocínios abstratos se aplicam igualmente a cada uma das formas de governo em que existe autoridade suprema não limitada pelos direitos legais de outros corpos. Ele só toleraria o Parlamento e nada mais — nunca um sistema em que o poder governamental fosse partilhado entre aquele e o rei. Há antítese perfeita entre essa e as visões de Locke e Montesquieu. A Guerra Civil inglesa ocorreu, diz Hobbes, porque o poder ficou dividido entre rei, lordes e comuns.

O poder supremo, caiba ele a um homem só ou a uma assembleia, é denominado soberano. Os poderes do soberano, no sistema de Hobbes, são ilimitados. Ele tem o direito de censurar toda e qualquer manifestação de opinião. Acredita-se que seu principal interesse está na

preservação da paz interna e que, por essa razão, não utilizará o direito à censura para suprimir a verdade, uma vez que uma doutrina hostil à paz não pode ser verdadeira. (Eis uma visão singularmente pragmática!) As leis de propriedade devem se encontrar inteiramente sujeitas ao soberano; com efeito, em estado natural não há propriedade nenhuma, e portanto é o governo que a cria e pode controlar sua geração como bem lhe aprouver.

Admite-se a possibilidade de o soberano ser déspota, mas mesmo o pior despotismo é melhor do que a anarquia. Além disso, em muitos pontos há interseção entre os interesses do soberano e os interesses dos súditos. Ele é mais rico quando os súditos são mais ricos, mais seguro quando acolhem a lei, e assim por diante. A rebelião é um equívoco — tanto porque em geral fracassa quanto porque, se bem-sucedida, oferece mau exemplo, ensinando os outros a se rebelarem. A distinção aristotélica entre tirania e monarquia é rejeitada; a “tirania”, segundo Hobbes, não passa da monarquia que desagrade a quem fala.

Vários motivos são elencados para que se prefira o governo de um monarca ao de uma assembleia. Admite-se que o monarca geralmente seguirá os próprios interesses quando estiverem em oposição aos do povo, mas o mesmo acontecerá com qualquer assembleia. Por conseguinte, o número total de privilegiados será inferior sob a monarquia. O monarca pode receber conselho de qualquer um em segredo; a assembleia só pode fazê-lo de seus próprios membros e em público. Numa assembleia, a ausência ocasional de alguns pode fazer com que determinado grupo obtenha a maioria, o que por sua vez causa mudanças na política pública. Ademais, caso a assembleia se veja dividida entre si, a guerra civil é uma consequência possível. Por todas essas razões, conclui Hobbes, a monarquia é superior.

Ao longo de todo o *Leviatã*, Hobbes jamais leva em consideração o possível papel das eleições periódicas no refreamento da tendência das assembleias a sacrificarem o interesse público em prol do interesse privado de seus membros. Na realidade, ele não parece ter em mente parlamentos democraticamente eleitos, e sim corpos como o *Maggior*

Consiglio de Veneza ou a Câmara dos Lordes, da Inglaterra. Hobbes concebe a democracia como a concebera a Antiguidade, isto é, como algo que envolve a participação direta de cada cidadão na legislação e na administração. É essa, ao menos, a visão que parece adotar.

O papel do povo, em seu sistema, termina por completo quando da escolha primeira do soberano. A sucessão será determinada por ele do mesmo modo como no Império Romano, quando os motins em nada interferiam. Admite-se que o soberano em geral escolherá um de seus filhos ou, caso não tenha nenhum, algum parente próximo; ao mesmo tempo, afirma-se que lei alguma deveria impedi-lo de agir de outra forma.

Um capítulo é dedicado à liberdade dos súditos. Tem ele início com uma definição admiravelmente precisa: liberdade é ausência de impedimentos externos ao movimento. Nesse sentido, ela é compatível com a necessidade; a água, por exemplo, *necessariamente* flui colina abaixo quando não há nada que impeça o movimento, e, por conseguinte, segundo a definição, é livre. O homem tem liberdade para fazer o que bem entender, mas necessidade de seguir o que Deus deseja. Todas as nossas volições possuem causas, e nesse sentido são necessárias. Quanto à liberdade dos súditos, estes são livres ali onde as leis não interferem; nada disso impõe limite à soberania, uma vez que as leis poderiam interferir caso o soberano assim o quisesse. Os súditos não possuem direitos quando contra o soberano, exceto aqueles que este voluntariamente os conceder. Quando Davi levou Urias à morte, nenhum mal causou a ele porque Urias era seu súdito; ofendeu, porém, a Deus, uma vez que era súdito de Deus e desobedeceu às leis divinas.

Com suas loas à liberdade, afirma Hobbes, os autores antigos levaram os homens a estimarem tumultos e sedições. Ele afirma que, quando corretamente interpretada, a liberdade por eles enaltecida era aquela dos soberanos, isto é, a ausência de domínio estrangeiro. A resistência interna aos soberanos ele condena mesmo quando poderia parecer mais justificável. Por exemplo, diz que santo Ambrósio não tivera direito algum de excomungar o imperador Teodósio após o massacre de

Tessalônica. Do mesmo modo, censura o papa Zacarias por ter ajudado a depor o último dos merovíngios em favor de Pepino.

No entanto, Hobbes reconhece um limite para o dever de submissão aos soberanos. O direito à autopreservação é por ele tido como absoluto, e os súditos devem ter condição de se defender mesmo contra os monarcas. Isso é consequência lógica, uma vez que o autor fez da autopreservação o motivo da instituição do governo. Com base nisso, afirma ele (com restrições) que o homem tem o direito de não combater quando o governo o convoca para tanto. Eis um direito que nenhum governo moderno confere. Uma curiosa consequência dessa ética egoísta está no fato de a resistência ao soberano só se justificar em caso de *autodefesa*; resistir quando se trata da defesa de outrem é sempre culpável.

Há ainda outra exceção um tanto lógica: o homem nada deve ao soberano que não tem capacidade de protegê-lo. Foi isso o que justificou a submissão de Hobbes a Cromwell enquanto Carlos II esteve no exílio.

Como é evidente, não deve haver corpos semelhantes a partidos políticos ou àquilo que hoje denominaríamos sindicatos. Todos os professores são ministros do soberano e apenas devem ensinar o que ele julga útil. Os direitos de propriedade só são válidos em oposição a outros súditos, e não ao soberano. Este tem o direito de regular o comércio exterior; também não está sujeito ao direito civil. Seu direito de punir lhe é conferido não em virtude de qualquer conceito de justiça, e sim porque ele conserva a liberdade que todo homem teve em estado natural, quando ninguém poderia ser culpado por causar dano a outrem.

Há uma interessante lista de motivos (fora a conquista estrangeira) para a dissolução das nações. São eles: a concessão de pouquíssimo poder ao soberano; a permissão do julgamento privado entre os súditos; a teoria de que tudo que vai contra a consciência é pecado; a crença na inspiração; a doutrina de que o soberano está sujeito a leis civis; o reconhecimento da propriedade privada absoluta; a divisão do poder do soberano; a imitação dos gregos e romanos; a separação dos poderes temporal e espiritual; a negação do poder de taxaço do soberano; a

popularidade de súditos poderosos; e a liberdade para se opor ao soberano. De todos esses motivos, a história recente da Inglaterra e da França oferecia exemplos abundantes.

Acredita Hobbes que não deve haver grandes dificuldades para ensinar ao povo a crença nos direitos do soberano; não haviam, afinal, aprendido a crer no cristianismo — na transubstanciação, inclusive, contrária como é à razão? Dias devem ser dedicados à aprendizagem do dever da submissão. A instrução do povo depende do bom ensino nas universidades, que portanto devem ser cautelosamente supervisionadas. É preciso que haja uniformidade de culto, e a religião será aquela imposta pelo soberano.

A Parte II tem fim com a esperança de que algum soberano lerá o livro e se fará absoluto — esperança menos quimérica do que aquela de Platão, cuja expectativa era de que algum rei se tornasse filósofo. Assegura-se aos monarcas que o livro é de fácil leitura e bastante interessante.

A Parte III, intitulada “Da nação cristã”, explica que não existe Igreja universal porque a Igreja deve depender do governo civil. Em cada país, deve o rei ser sua cabeça; a supremacia e a infalibilidade do papa não podem ser admitidas. Hobbes afirma, como era de se esperar, que um cristão sujeito a soberano não cristão deve ceder externamente: não tivera Naamã de fazer reverência na casa de Rimom?

A Parte IV, “Do reino das trevas”, dedica-se sobretudo à crítica da Igreja de Roma, que Hobbes odiava por colocar o poder espiritual acima do temporal. O resto da seção constitui ataque contra a “vã filosofia”, termo que em geral é sinônimo de Aristóteles.

Procuremos agora definir o que pensamos sobre o *Leviatã*. Não se trata de questão fácil, pois, na obra, mesclam-se intimamente o que há de bom e o que há de mau.

Na esfera política, existem duas questões diferentes: uma que se refere à melhor forma de Estado e outra que diz respeito a seus poderes. A melhor *forma* de Estado, segundo Hobbes, é a monarquia, mas não é essa a parte importante de sua doutrina. A parte importante está na

defesa de que os *poderes* do Estado devem ser absolutos. A mesma doutrina, ou ao menos algo semelhante, havia florescido na Europa Ocidental durante o Renascimento e a Reforma. Primeiro, a nobreza feudal foi intimidada por Luís XI, Eduardo IV, Fernando e Isabela, bem como por seus sucessores. Depois, a Reforma permitiu, nos países protestantes, que o governo laico levasse a melhor sobre a Igreja. Henrique VIII teve poder de que nenhum outro rei inglês jamais desfrutara. Todavia, na França a Reforma teve, de início, efeito contrário; entre os Guise e os huguenotes, os reis eram quase impotentes. Henrique IV e Richelieu, não muito tempo antes do livro de Hobbes, haviam preparado o caminho para a monarquia absoluta que durou, em terras francesas, até a Revolução. Na Espanha, Carlos V levou a melhor sobre as Cortes e Filipe II reinou absoluto, exceto com relação à Igreja. Na Inglaterra, entretanto, os puritanos haviam desfeito a obra de Henrique VIII, e foi isso o que deu a entender a Hobbes que deve ser a anarquia o resultado da resistência ao soberano.

Toda comunidade se vê diante de dois perigos: a anarquia e o despotismo. Os puritanos, de modo particular os independentes, mostraram-se mais espantados com o risco do despotismo. Hobbes, de sua parte, tendo vivenciado o conflito entre fanatismos rivais, se deixou obcecar pelo medo da anarquia. Os filósofos liberais que surgiram depois da Restauração e assumiram o controle após 1688 notaram ambos os perigos: tinham aversão tanto a Strafford quanto aos anabatistas. Isso levou Locke à doutrina da divisão dos poderes e dos freios e contrapesos. Na Inglaterra, houve divisão real de poderes enquanto o rei teve influência; então, o Parlamento adquiriu supremacia, seguido nisso pelo Gabinete. Nos Estados Unidos, ainda haverá freios e contrapesos na medida em que o Congresso e a Suprema Corte resistirem à Administração. Na Alemanha, na Itália, na Rússia e no Japão, o governo tem desfrutado de poder ainda maior do que aquele que Hobbes julgou desejável. Como um todo, portanto, naquilo que diz respeito aos poderes do Estado, o mundo tomou os rumos que Hobbes queria após um longo período liberal, no qual, ao menos em aparência, esteve caminhando em

direção contrária. A despeito do resultado da guerra corrente, parece claro que as funções do Estado continuarão a aumentar e que resistir a ele se tornará cada vez mais difícil.

No geral, o motivo que Hobbes oferece para justificar o apoio ao Estado — a saber, de que se trata da única alternativa à anarquia — é válido. No entanto, como na França de 1789 e na Rússia de 1917, é possível que um Estado seja tão ruim que faça a anarquia temporária parecer preferível à sua continuidade. Além disso, a tendência de todos os governos à tirania não pode ser refreada se eles não tiverem certo medo de rebeliões. Os governos seriam ainda piores caso a atitude submissa apregoada por Hobbes fosse adotada pelos súditos. Procede isso na esfera política, onde os governos, se possível, tentarão se tornar pessoalmente irremovíveis; procede também na esfera econômica, onde procurarão enriquecer a si mesmos e a seus amigos em detrimento do que é público; procede na esfera intelectual, onde suprimirão toda descoberta ou doutrina nova que pareça ameaçar seu poder. Essas são razões que nos levam a pensar não apenas no risco da anarquia, mas também no perigo da injustiça e na ossificação atrelada à onipotência no governo.

Os méritos de Hobbes vêm à tona com mais clareza quando o contrastamos com os primeiros teóricos políticos. Hobbes é homem completamente livre de superstição: não inicia seu raciocínio a partir do que acontecera com Adão e Eva quando da Queda. É também claro e lógico; sua ética, esteja ela certa ou errada, é inteiramente inteligível e não se vale de nenhum conceito dubio. Fora Maquiavel, que é muito mais limitado, ele é o primeiro autor verdadeiramente moderno a escrever sobre teoria política. Onde errou, fê-lo por excesso de simplificação, e não por ter como base de seu pensamento algo irreal e fantástico. Por essa razão, ainda é válido refutá-lo.

Sem criticarmos sua metafísica ou ética, há dois pontos a serem levantados contra Hobbes. Primeiro, o autor sempre considera o interesse nacional como um todo e presume, tacitamente, que os maiores interesses de cada um dos cidadãos são os mesmos. Ele não

percebe a importância do conflito entre as diferentes classes, a principal causa da transformação social segundo Marx. Isso tem relação com a crença de que os interesses do monarca são, em linhas gerais, idênticos aos de seus súditos. Em tempos de guerra, sobretudo se o conflito for feroz, há unificação de interesses, mas nos períodos de paz pode ser enorme o conflito entre o que determinada classe quer e aquilo que quer outra. De modo algum é sempre verdadeiro que, em situação assim, a melhor forma de impedir a anarquia é apregoar o poder absoluto do soberano. Certa concessão no âmbito da partilha dos poderes talvez seja a única forma possível de impedir a guerra civil. Isso ficaria claro a Hobbes a partir da história recente da Inglaterra.

Outro ponto em que a doutrina de Hobbes é excessivamente limitada diz respeito às relações entre Estados diferentes. Não há, no *Leviatã*, uma só palavra que sugira a existência de qualquer trato entre eles que vá além da guerra e das conquistas, com ocasionais interlúdios. Com base nos seus princípios, isso resulta da inexistência de um governo internacional, uma vez que as relações estatais ainda se encontram em estado originário, que é aquele da guerra de todos contra todos. Desde que exista anarquia internacional, não é possível afirmar com precisão que o aumento da eficiência em cada Estado seja do interesse da humanidade, dado que aumenta a fereza e o caráter destrutivo da guerra. Todo argumento que Hobbes apresenta em favor do governo, na medida em que minimamente válido, é válido em favor do governo internacional. Enquanto os Estados nacionais existirem e combaterem uns aos outros, somente a ineficiência pode preservar a raça humana. Aprimorar a qualidade de combate de cada Estado sem que haja formas de impedir a guerra é caminho certo rumo à destruição universal.

Nota

¹ Alhures, diz ele que os deuses pagãos foram criados pelo medo humano, mas que nosso Deus é o Primeiro Motor.

Notas ¹ Descartes diz tratar-se de um fogão (poêle), mas a maioria dos comentadores o julgam impossível. Os que conhecem as casas bávaras de outrora, porém, asseguram-me de que se trata de algo inteiramente crível.

² O raciocínio acima — “penso, logo existo” (cogito ergo sum) — é conhecido como o cogito de Descartes, ao passo que o processo que nele culmina é chamado de “dúvida cartesiana”.

Tanto na política quanto na filosofia, a ascensão do liberalismo proporciona material para o estudo de uma questão assaz genérica e assaz importante: qual tem sido a influência das circunstâncias políticas e sociais sobre a reflexão de pensadores que gozaram de destaque e originalidade? E, do mesmo modo, qual tem sido a influência desses homens sobre os desdobramentos políticos e sociais subsequentes?

Contra dois erros opostos, ambos comuns, devemos nos acautelar. Por um lado, os que possuem mais familiaridade com os livros do que com os acontecimentos estão inclinados a superestimar a influência dos filósofos. Ao observarem certo partido político dizendo-se influenciado pelo pensamento de “fulano de tal”, pensam que suas ações devem ser atribuídas a esse fulano de tal, quando na verdade o filósofo em questão muitas vezes só é aclamado porque recomenda o que o partido praticaria de qualquer maneira. Até pouco tempo atrás, quase todos os escritores exageravam o impacto de quem os havia precedido no ofício. Como reação a esse erro antigo, um novo erro apareceu: consiste ele em ver os teóricos como produtos quase passivos das circunstâncias e como homens que não possuem influência quase nenhuma sobre o curso dos acontecimentos. Nesse caso, as ideias são tão somente espuma sobre a superfície de correntes profundas, as quais são determinadas por causas materiais e técnicas; do mesmo modo como o fluxo de um rio não é causado pelas bolhas que revelam, ao observador, a direção em que ele vai, as mudanças sociais não são causadas pelo pensamento. De minha parte, creio que a verdade se encontra entre ambos os extremos. Entre as

ideias e a vida prática existe, como em tudo o mais, uma interação recíproca; questionar qual é a causa e qual é o efeito é tão fútil quanto o problema do ovo e da galinha. Não perderei tempo examinando a questão em abstrato; antes, refletirei historicamente sobre um importante caso do problema geral, a saber: o desenvolvimento do liberalismo e suas ramificações desde o fim do século XVII até os dias de hoje.

O liberalismo primitivo teve origem na Inglaterra e na Holanda e apresentou certas características bem definidas. Defendia a tolerância em matéria de religião: embora fosse protestante, era de tipo mais abrangente, e não fanático, considerando tolices as guerras religiosas; valorizava o comércio e a indústria e prestigiou antes a ascensão da classe média do que a monarquia e a aristocracia; nutriu imenso respeito pelos direitos de propriedade, sobretudo quando se tratava de propriedade acumulada com o trabalho de seu proprietário. O princípio hereditário, embora não fosse rejeitado, viu seu escopo tornar-se mais restrito do que jamais fora; de modo particular, o direito divino dos reis foi rejeitado em favor da visão de que toda comunidade possui, ao menos no início, o direito de escolher a própria forma de governo. Implicitamente, o liberalismo primitivo pendeu para uma democracia mesclada com os direitos de propriedade. Havia a crença — de início não inteiramente explícita — de que todos os homens nascem iguais e de que a desigualdade subsequente é resultado das circunstâncias. Isso fez com se desse grande importância à educação em oposição às características congênitas. Houve certo viés contra o governo, uma vez que a administração de quase todos os lugares estava na mão de reis ou de aristocracias, que raramente compreendiam ou respeitavam as necessidades dos mercadores; um tal viés, porém, foi refreado pela esperança de que a compreensão e os respeitos necessários seriam conquistados em pouco tempo.

O liberalismo primitivo foi otimista, vigoroso e filosófico porque representou as forças crescentes que, ao que tudo indicava, tornar-se-iam vitoriosas sem dificuldades, trazendo com isso grandes benefícios à

humanidade. Tanto na filosofia quanto na política, opunha-se a tudo o que era medieval, uma vez que as teorias do medievo haviam sido empregadas para sancionar os poderes da Igreja e do rei, para justificar a perseguição e para estorvar a ascensão da ciência. Ao mesmo tempo, opunha-se também aos fanatismos modernos dos calvinistas e anabatistas. Ele queria dar fim à rixa política e teológica para liberar energias às animadoras empreitadas do comércio e da ciência, como a Companhia das Índias Orientais e o Banco da Inglaterra, a teoria da gravitação e a descoberta da circulação do sangue. Em todo o Ocidente, o fanatismo estava dando lugar ao esclarecimento, o medo do poder espanhol chegava ao fim, todas as classes cresciam em prosperidade e os anseios mais elevados pareciam respaldados pelo juízo mais sóbrio. Durante cem anos, nada ocorreu que fizesse bruxulear tais esperanças; então, essa mesma gente deu origem à Revolução Francesa, que por sua vez culminou em Napoleão e, a partir dele, na Santa Aliança. Após todos esses acontecimentos, o liberalismo teve de recobrar o fôlego para que o otimismo do século XIX se tornasse possível.

Antes de entrarmos nos pormenores, cumpre examinar o padrão geral dos movimentos liberais desde o século XVII até o século XIX. À primeira vista, trata-se de padrão simples, mas aos poucos se torna cada vez mais complexo. Em sentido amplo, o caráter distintivo de todo o movimento é o individualismo, mas essa continuará a ser palavra muito vaga se não for definida. Até Aristóteles — ele incluído —, os filósofos da Grécia não foram individualistas no sentido em que desejo empregar o termo. Para eles, o homem era essencialmente um membro de uma comunidade; a *República* de Platão, por exemplo, empenha-se para definir a boa comunidade, e não o bom indivíduo. Com a perda de liberdade política verificada a partir de Alexandre, o individualismo se desenvolveu, ganhando como representantes os cínicos e os estoicos. Segundo a filosofia destes últimos, o homem poderia levar uma boa vida independentemente das circunstâncias sociais em que se encontrasse. Era essa, também, a visão do cristianismo, sobretudo antes de tomar o controle do Estado. No medievo, porém, não obstante os místicos

conservassem vivas as tendências individualistas originais da ética cristã, a visão de mundo da maioria dos homens foi dominada, incluindo grande parte dos filósofos, por uma inflexível síntese de dogma, lei e costume; isso fez com que as crenças teóricas e a moral prática fossem controladas por uma instituição social — a Igreja Católica. O que era verdadeiro e bom não deveria ser averiguado por meio do pensamento solitário, mas por intermédio da sabedoria coletiva dos Concílios.

A primeira ruptura importante nesse sistema foi realizada pelo protestantismo, que asseverou que os Concílios Ecumênicos estavam sujeitos a erros. Determinar a verdade, por conseguinte, tornou-se antes uma empreitada individual do que social. Uma vez que indivíduos diferentes chegavam a conclusões diferentes, passaram a existir conflitos, e as decisões teológicas não mais eram procuradas nas assembleias episcopais, e sim nos campos de batalha. Como grupo nenhum se viu capaz de exterminar os outros, acabou por tornar-se evidente a necessidade de encontrar um método que conciliasse o individualismo intelectual e ético com uma vida social ordenada. Foi esse um dos principais problemas que o liberalismo primitivo procurou solucionar.

Nesse ínterim, o individualismo abriu caminho filosofia adentro. A certeza fundamental de Descartes — “penso, logo existo” — fez com que fosse diferente a base do conhecimento de cada pessoa, uma vez que os pontos de partida de cada uma era sua própria existência, e não a de outros indivíduos ou da comunidade. A ênfase cartesiana na confiabilidade das ideias claras e distintas tendia à mesma direção, pois é por meio da introspecção que cremos descobrir se nossas ideias possuem ambas essas características. Grande parte da filosofia desde Descartes trouxe consigo, em maior ou menor grau, esse aspecto intelectualmente individualista.

No entanto, são várias as formas que essa posição geral assume, cada qual fomentando, na prática, consequências muito diferentes. A visão de mundo do descobridor científico tradicional talvez seja, de todas, a que possui menor dose de individualismo. Quando chega a uma teoria nova,

ele o faz somente porque isso lhe parece certo: não se curvará a nenhuma autoridade, dado que fazê-lo seria continuar aceitando as teorias de seus predecessores. Ao mesmo tempo, ele recorre aos cânones de verdade que todos aceitam e não espera persuadir os homens mediante a autoridade, e sim por meio de argumentos que lhes sejam convincentes individualmente. Na ciência, qualquer conflito entre o indivíduo e a sociedade é transitório por essência, uma vez que os homens de ciência em geral aceitam os mesmos padrões intelectuais, fazendo com que o debate e a investigação acabem por gerar concórdia. Esse, porém, é um desdobramento moderno: à época de Galileu, a autoridade de Aristóteles e da Igreja ainda era considerada ao menos tão persuasiva quanto a evidência advinda dos sentidos. Isso demonstra como o individualismo, embora não proeminente, tem papel essencial no método científico.

O liberalismo primitivo foi individualista em questões intelectuais e econômicas, mas não foi autoassertivo no plano emocional ou ético. Por ele se pautaram o século XVIII inglês, os fundadores da Constituição americana e os enciclopedistas da França. Durante a Revolução Francesa, seus representantes estavam nos grupos mais moderados, entre os quais os girondinos; uma vez exterminadas essas facções, porém, ele desapareceu por completo da política francesa durante uma geração. Na Inglaterra posterior às guerras napoleônicas, sua influência retornou com a ascensão dos benthamistas e da Escola de Manchester. Seu maior êxito tem sido nos Estados Unidos, onde, sem os freios do feudalismo e da Igreja estatal, ele vem predominando desde 1776 até hoje — ou ao menos até 1933.

Um movimento novo, que aos poucos veio a converter-se na antítese do liberalismo, tem início com Rousseau e ganha força com o movimento romântico e o princípio da nacionalidade. Nele, o individualismo se estende da esfera intelectual à esfera das paixões e seus aspectos anárquicos se tornam manifestos. O culto do herói, tal qual desenvolvido por Carlyle e Nietzsche, é típico dessa filosofia, em que vários elementos também se combinam: a aversão ao industrialismo

primitivo; o ódio pela feiura que ele gerava; a reação a suas crueldades; a saudade da Idade Média, idealizada graças ao ódio pelo mundo moderno; a tentativa de mesclar a defesa da redução dos privilégios eclesiásticos e aristocráticos com a defesa dos assalariados em sua oposição à tirania dos manufatureiros; a veemente afirmação tanto do direito de rebelião em nome do nacionalismo quanto do esplendor da guerra pela “liberdade”. Byron foi o poeta do movimento; Fichte, Carlyle e Nietzsche, seus filósofos.

Entretanto, como nem todos podem seguir a carreira de líderes heroicos ou fazer com que nossa vontade individual prevaleça, essa filosofia inevitavelmente conduz — a exemplo de todas as outras formas de anarquia — ao governo despótico do “herói” mais bem-sucedido. Além disso, quando sua tirania se firma, esse mesmo herói suprimirá nos outros a ética autoassertiva por meio da qual chegara ao poder. Essa teoria de vida, portanto, é autorrefutatória por inteiro, uma vez que sua adoção conduz à concretização de algo completamente diferente: um Estado ditatorial no qual o indivíduo é reprimido com severidade.

Há ainda outra filosofia que, em suas linhas gerais, constitui ramificação do liberalismo: a de Marx. A ele me dedicarei em momento posterior; por ora, deve-se apenas tê-lo na memória.

A primeira declaração abrangente da filosofia liberal é encontrada em Locke, o mais influente, mas não o mais profundo, dos filósofos modernos. Na Inglaterra, foi tão grande a harmonia entre suas visões e as visões dos homens mais inteligentes que é difícil mapear sua influência fora da filosofia teórica; na França, por sua vez, onde culminaram na oposição prática ao regime existente e na oposição teórica ao cartesianismo então predominante, elas tiveram influência considerável sobre o curso dos acontecimentos. Eis aqui um exemplo de princípio geral: uma filosofia desenvolvida num país política e economicamente avançado e que seja, em sua terra natal, pouco mais do que um esclarecimento e uma sistematização da opinião predominante pode se tornar, alhures, fonte de ardor revolucionário e, por fim, de uma revolução propriamente dita. É sobretudo por meio dos teóricos que as

máximas que regulam a política dos países avançados se torna conhecida às nações que não o são. Nos países avançados, a prática inspira a teoria; nos outros, a teoria inspira a prática. Essa diferença constitui uma das razões que explicam por que ideias transplantadas raramente obtêm o mesmo sucesso obtido em seu terreno original.

Antes de examinarmos a filosofia de Locke, relembremos algumas das circunstâncias da Inglaterra seiscentista que ajudaram a dar forma a suas opiniões.

O conflito entre o rei e o Parlamento na Guerra Civil conferiu de uma vez por todas, aos ingleses, o amor ao meio-termo e à moderação, bem como o medo de levar toda e qualquer teoria à sua conclusão lógica — algo que havia predominado entre eles até então. Os princípios por que o Longo Parlamento brigava receberam, de início, o apoio de uma grande maioria. Eles desejavam abolir o direito do rei de conferir monopólios comerciais e fazer com que ele reconhecesse caber só ao Parlamento a imposição de tributos. Do mesmo modo, queriam que houvesse, na Igreja da Inglaterra, liberdade para as opiniões e práticas perseguidas pelo arcebispo Laud. Eles afirmavam que o Parlamento deveria se reunir em intervalos estabelecidos, e não ser convocado somente em ocasiões raras, nas quais o rei considerasse sua colaboração indispensável. Voltavam-se, ademais, contra a prisão arbitrária e contra a subserviência dos juízes aos desejos reais. Porém, não obstante preparados para incitar tais mudanças, muitos não se viam preparados para travar guerra contra o rei, o que lhes parecia ato de traição e impiedade. Tão logo a guerra eclodiu, a divisão de forças tornou-se mais equilibrada.

O desenvolvimento político verificado desde a eclosão da Guerra Civil até a instituição de Cromwell como lorde protetor seguiu curso que hoje já nos é familiar, mas que à época não encontrava precedentes. O grupo parlamentar consistia em duas facções: os presbiterianos e os independentes. Os presbiterianos desejavam conservar uma Igreja estatal, mas abolir o episcopado; os independentes estavam de acordo quanto aos bispos, mas afirmavam que cada congregação deveria ser livre para escolher a própria teologia, sem sofrer qualquer interferência

de um governo eclesiástico central. No geral, os presbiterianos pertenciam a classe social superior à dos independentes e defendiam opiniões políticas mais moderadas. Eles queriam entrar em acordo com o rei tão logo a derrota o deixasse conciliativo. A política que adotaram, porém, mostrou-se impossível em virtude de duas circunstâncias: primeiro, o rei ostentou, acerca dos bispos, a inflexibilidade de um mártir; depois, a derrota real provou-se difícil e só foi concretizada pelo Exército Novo de Cromwell, formado por independentes. Desse modo, quando a resistência militar do rei foi enfim violada, não era ainda possível obrigá-lo a um tratado e os presbiterianos haviam perdido a preponderância das forças armadas nos Exércitos parlamentares. Quando Carlos I tentara prender os cinco membros, um clamor universal havia se elevado e seu fracasso o deixou em posição ridícula. Cromwell, porém, não enfrentou as mesmas dificuldades. Pelo Expurgo de Pride, ele descartou cerca de cem membros presbiterianos e, durante certo tempo, conseguiu uma maioria subserviente. Quando por fim decidiu descartar o Parlamento inteiro, “nem mesmo um só cão latiu”: a guerra fizera com que apenas a força militar parecesse importante e suscitara o desprezo pelas formas constitucionais. Até o fim da vida de Cromwell, a Inglaterra teve como governo uma tirania militar que passou a ser cada vez mais odiada pela maioria da nação, mas que não poderia ser eliminada enquanto apenas os seus partidários estivessem armados.

Após se esconder entre os pinheiros e viver como refugiado na Holanda, Carlos II decidiu, quando da Restauração, que não mais voltaria a viajar. Isso exigiu certa moderação. Ele não advogou para si nenhum poder que lhe permitisse estabelecer tributos sem a sanção do Parlamento. Deu assentimento ao Ato do Habeas Corpus, que retirava da Coroa a prerrogativa de realizar prisões arbitrárias. Ocasionalmente, poderia escarnecer do poder fiscal do Parlamento mediante os subsídios de Luís XIV, mas no todo manteve-se como monarca constitucional. A maior parte dos limites ao poder real originalmente desejados pelos oponentes de Carlos I lhes foi conferida quando da Restauração; Carlos

II respeitou-os porque ficara demonstrado que os reis podiam sofrer nas mãos de seus súditos.

Ao contrário de seu irmão, Jaime II carecia por completo de sutileza e requinte. Graças a seu catolicismo intolerante, uniu contra si os anglicanos e os inconformistas, malgrado suas tentativas de reconciliar-se com os últimos oferecendo-lhes tolerância pelo desacato ao Parlamento. A política externa também desempenhou seu papel. Os Stuart, querendo evitar os tributos que, exigidos em tempos de guerra, os fariam depender do Parlamento, praticaram uma política de subserviência: primeiro, à Espanha; depois, à França. O crescente poder francês fez nascer a invariável hostilidade dos ingleses para com o principal Estado Continental, enquanto a revogação do Editto de Nantes colocou os protestantes em feroz oposição a Luís XIV. No final, quase todos os que viviam na Inglaterra desejavam se livrar de Jaime, mas também estavam igualmente determinados a evitar que os dias de Guerra Civil e da ditadura de Cromwell voltassem a se instaurar. Uma vez que inexistia qualquer via constitucional que lhes permitisse se livrar do rei, era preciso levar a cabo uma revolução que fosse de curta duração, de modo a não dar chances para forças disruptivas. Os direitos do Parlamento deveriam ser assegurados de uma vez por todas. O rei tinha de partir, mas não a monarquia, que no entanto não deveria mais pautar-se pelo Direito Divino, e sim depender da sanção legislativa e, por conseguinte, do Parlamento. Por meio de um acerto entre a aristocracia e os grandes empreendimentos comerciais, tudo isso foi conquistado num piscar de olhos, sem a necessidade de um só tiro. O meio-termo e a moderação haviam triunfado após todas as formas de intransigência terem sido experimentadas em vão.

O novo rei, holandês como era, trouxe consigo a sabedoria comercial e teológica que caracterizava seu país. O Banco da Inglaterra foi criado; a dívida pública tornou-se investimento seguro e deixou de estar sujeita a repúdios suscitados pelos caprichos do monarca. O Ato de Tolerância, não obstante submetesse católicos e inconformistas a uma série de desvantagens, deu fim à perseguição praticada. A política externa

tornou-se resolutamente antifrancesa, e assim permaneceu, com breves intervalos, até a derrota de Napoleão.

A teoria do conhecimento de Locke

John Locke (1632-1704) é o apóstolo da Revolução de 1688, de todas a mais moderada e bem-sucedida. Seus objetivos eram modestos, mas foram alcançados por inteiro. Desde então, nenhuma outra revolução se fez necessária na Inglaterra. Locke incorpora fielmente o seu espírito, e a maior parte de suas obras veio a público poucos anos depois de 1688. Seu principal trabalho no campo da filosofia teórica, o *Ensaio acerca do entendimento humano*, foi concluído em 1687 e publicado em 1690. A *Primeira carta sobre a tolerância*, redigida em latim, saiu do prelo em 1689 na Holanda, país em que Locke julgou prudente refugiar-se no ano de 1683. Duas cartas ulteriores sobre a *Tolerância* vieram a público em 1690 e 1692. Os dois *Tratados sobre o governo* receberam autorização para irem à prensa em 1689, sendo publicados logo em seguida. Seu livro sobre a *Educação*, por sua vez, veio a público em 1693. Muito embora sua vida tenha sido longa, todos os escritos influentes do autor pertencem ao breve intervalo que vai de 1687 a 1693. As revoluções bem-sucedidas são revigorantes para quem acredita nelas.

Locke teve como pai um puritano que combateu ao lado do Parlamento. Na época de Cromwell, quando esteve em Oxford, a universidade ainda disseminava a filosofia escolástica, pela qual o filósofo nutriu o mesmo desgosto que dedicou ao fanatismo dos independentes. De Descartes, sofreu enorme influência. Tornou-se médico e teve o lorde Shaftesbury — o “Aitofel” de Dryden — como patrono. Quando da queda de Shaftesbury em 1683, fugiu em sua companhia para a Holanda, onde permaneceu até a Revolução. Depois

dela, exceção feita aos poucos anos em que trabalhou no Conselho do Comércio, a sua vida foi toda dedicada aos trabalhos literários e às numerosas controvérsias que seus livros suscitaram.

Os anos que antecederam a Revolução de 1688, quando Locke não podia — ao menos não sem grandes riscos — dar contribuição teórica ou prática à política inglesa, foram dedicados à redação do *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trata-se de seu livro mais importante, aquele sobre o qual sua reputação jaz de maneira mais segura. Ao mesmo tempo, sua influência sobre a filosofia política foi tão grande e tão duradoura que devemos tratá-lo como o fundador do liberalismo filosófico tanto quanto o tratamos como o fundador do empirismo na teoria do conhecimento.

Locke é o mais afortunado de todos os filósofos. Sua obra na área da filosofia teórica foi concluída bem no momento em que o governo de seu país caiu nas mãos de quem partilhava de suas opiniões políticas. Tanto na prática quanto na teoria, as visões que apregoeou encontraram defensores nos políticos e filósofos mais vigorosos e influentes dos séculos posteriores. Suas doutrinas políticas, com os devidos desenvolvimentos oferecidos por Montesquieu, foram incorporadas à Constituição americana e podem ser vistas em operação sempre que há disputa entre o presidente e o Congresso. A Constituição britânica teve como base as suas doutrinas até cerca de cinquenta anos atrás, e o mesmo pode ser dito daquela que os franceses adotaram em 1871.

A imensa influência de Locke na França do século XVIII deveu-se sobretudo a Voltaire, que esteve na Inglaterra quando jovem e, nas *Lettres philosophiques*, interpretou as ideias inglesas a seus compatriotas. Os *philosophes* e os reformadores moderados o seguiram; os revolucionários radicais optaram por Rousseau. Os seguidores franceses de Locke, com razão ou não, acreditavam na íntima relação entre sua teoria do conhecimento e sua política.

Na Inglaterra, essa relação é menos evidente. De seus seguidores mais destacados, Berkeley foi politicamente irrelevante e Hume, um tórrico que articulou suas visões reacionárias na *História da Inglaterra*. Depois de Kant, no entanto, quando o idealismo alemão começou a exercer

influência sobre o pensamento inglês, voltou a haver vínculo entre filosofia e política: em linhas gerais, os filósofos que seguiam os alemães eram conservadores, enquanto os benthamistas, de posição radical, se alinhavam à tradição de Locke. A correlação, todavia, não é invariável; T.H. Green, por exemplo, foi ao mesmo tempo progressista e idealista.

Úteis na prática não foram somente as opiniões válidas de Locke, mas também seus erros. Tomemos, por exemplo, a doutrina que se refere às qualidades primárias e secundárias. As qualidades primárias vêm definidas como aquelas que são inseparáveis do corpo: solidez, extensão, figura, movimento ou repouso, número. As secundárias consistem nas demais: cores, sons, cheiros *etc.* As qualidades primárias, afirma o autor, estão nos corpos de fato; as secundárias, apenas no percipiente. Sem os olhos, não haveria cores; sem o ouvido, sons — e assim por diante. Quanto às visões de Locke acerca das qualidades secundárias, há para elas bons fundamentos — icterícia, óculos azuis *etc.* No entanto, demonstrou Berkeley que os mesmos argumentos se aplicam também às qualidades primárias. Desde Berkeley, portanto, o dualismo de Locke nesse quesito perdeu validade filosófica. Ainda assim, predominou na física prática até o advento da física quântica, já em nossa era. Ele não era apenas dado como certo, explicitamente ou não, pelos físicos, mas também mostrou-se frutuoso como fonte de muitas descobertas importantes. A teoria de que o mundo físico é somente matéria em movimento tornou-se base das teorias, hoje aceitas, do som, do calor, da luz e da eletricidade. Não obstante os equívocos teóricos que possa apresentar, essa é uma teoria pragmaticamente útil. Isso é algo que caracteriza as doutrinas de Locke.

Sua filosofia, tal qual formulada no *Ensaio*, possui certos méritos e certos deméritos. Ambos foram igualmente úteis: os deméritos só são assim chamados do ponto de vista *teórico*. Locke é sempre sensato e se mostra incessantemente disposto a sacrificar a lógica para não tornar-se paradoxal. Como dificilmente escapará ao leitor, o autor enuncia princípios gerais capazes de nos levar a consequências muito estranhas, mas quando essas consequências parecem prestes a vir à tona, ele se

recusa a seguir adiante. Para o lógico, essa é uma atitude que irrita; para o homem prático, dá mostras de um juízo sensato. Sendo o mundo o que é, está claro que um raciocínio válido que se desenvolva a partir de princípios sensatos não pode conduzir a erro. Ao mesmo tempo, um princípio pode levar a consequências práticas que julgamos absurdas. Desse modo, há justificativas para o uso do bom senso na filosofia, mas somente na medida em que demonstra que nossos princípios teóricos não podem estar corretos quando suas consequências são condenadas por um recurso ao senso comum que nos parece irresistível. O teórico pode objetar que o senso comum não é mais infalível do que a lógica, mas uma tal objeção, ainda que feita por Berkeley e Hume, seria completamente alheia ao temperamento intelectual de Locke.

Uma característica sua que passou a todo o movimento liberal é a ausência de dogmatismo. Poucas são as certezas que ele toma de seus predecessores: nossa própria existência, a existência de Deus e a veracidade da matemática. Ao mesmo tempo, quando diferem deles, suas doutrinas estão a declarar que é difícil averiguar a verdade e que o homem racional defenderá suas opiniões com certo grau de hesitação. Essa disposição tem relação óbvia com a tolerância religiosa, com o sucesso da democracia parlamentar, com o *laissez-faire* e com todo o sistema de máximas liberais. Muito embora seja homem profundamente religioso, alguém que crê com devoção no cristianismo e que aceita a revelação como fonte de conhecimento, Locke protege as revelações professadas com cercas racionais. Em certa ocasião, diz: “O testemunho puro e simples da revelação é a mais elevada das certezas”; noutra, porém, afirma: “A revelação deve ser julgada pela razão.” No final das contas, portanto, a razão ainda tem supremacia.

Nesse aspecto, o capítulo “Do entusiasmo” é instrutivo. “Entusiasmo”, à época, não possuía o mesmo significado que tem hoje: indicava, antes, a crença numa revelação pessoal a um líder religioso ou a seus seguidores. Tratava-se de um elemento característico das seitas derrotadas quando da Restauração. Se há uma multiplicidade de revelações pessoais desse gênero, todas inconsistentes entre si, a verdade

— ou ao menos o que passa por ela — se torna puramente privada e perde seu caráter social. O amor pela verdade, tido como essencial por Locke, é assaz diferente do amor por uma doutrina particular proclamada como verdade. Uma marca certa daquele, diz, está em “não tomar nenhuma proposição com maior confiança do que aquela assegurada pelas provas”. A presteza no dar ordens, diz, revela falta de amor à verdade. “Pondo de lado a razão, o entusiasmo construiria a revelação sem ela; e, ao fazê-lo, eliminaria na prática tanto uma quanto a outra, deixando em seu lugar os caprichos infundados do cérebro de um homem só.” Os homens acometidos pela melancolia ou pela arrogância provavelmente se convencerão de “possuírem vínculo imediato com o Divino”. Desse modo, atitudes e opiniões estranhas obtêm o respaldo de Deus, o que por sua vez encoraja “a preguiça, a ignorância e a vaidade dos homens”. Locke conclui o capítulo com a máxima já citada: “A revelação deve ser julgada pela razão.”

O que o filósofo entende por “razão” deve ser inferido à luz do livro como um todo. Há nele, é bem verdade, um capítulo que se intitula “Da razão”, mas dedica-se o segmento a demonstrar, antes de mais nada, que ela não consiste no raciocínio silogístico. Pode resumi-lo a frase: “Deus não tem sido tão econômico para com os homens a ponto de apenas constituí-los criaturas de duas pernas e deixar para Aristóteles torná-los racionais.” A razão, no sentido em que Locke a utiliza, consiste em duas partes: primeiro, na investigação que busca definir o que sabemos com certeza; depois, na investigação das proposições cuja aceitação na prática é sinal de prudência, não obstante só tenham em seu favor a probabilidade, e não a certeza. “Os fundamentos da probabilidade”, diz ele, “são dois: ou a conformidade com nossa experiência, ou o testemunho da experiência alheia”. O rei do Sião, observa, deixou de acreditar no que os europeus lhe diziam quando estes mencionaram o gelo.

No capítulo “Dos graus do assentimento”, diz Locke que o grau de assentimento que damos a qualquer proposição deveria depender dos graus de probabilidade que existem em seu favor. Após assinalar que

muitas vezes devemos agir de acordo com probabilidades que passam longe da certeza, o filósofo afirma que o correto aproveitamento dessa consideração está na “caridade e tolerância mútuas. Uma vez, portanto, que é inevitável à grande maioria dos homens, ou mesmo a todos, ter opiniões várias, sem provas certas e indubitáveis de sua veracidade; e uma vez que implica grande imputação de ignorância, superficialidade ou loucura abandonar e renunciar aos princípios anteriores quando da oferta de argumento que não pode ser imediatamente refutado ou dito insuficiente; isso, creio, levaria todos os homens a conservarem tanto a paz quanto os ofícios comuns da humanidade e da amizade na diversidade de opiniões, dado que não podemos esperar, não sensatamente, que alguém venha a abandonar de bom grado e submissamente a própria opinião, adotando em seguida a nossa, com cega resignação a uma autoridade que o entendimento humano não reconhece. Com efeito, por mais que ele seja passível de engano, não pode haver nenhum outro guia para esse entendimento senão a razão; tampouco pode ele submeter-se cegamente à vontade e aos ditames de outrem. Se aquele que deseja aproximar de teus sentimentos for homem que reflete antes de assentir, deverás dar-lhe tempo conveniente para que volte à questão e, recordando-se do que não lhe vem à mente, examine os detalhes, a fim de descobrir de que lado a vantagem se encontra; e, se porventura não refletir sobre os argumentos de peso a ponto de encontrar-se mais uma vez em grandes angústias, o mesmo muitas vezes fazemos nós em casos análogos. Sentimo-nos ultrajados quando outros nos prescrevem que pontos devemos estudar. Se for ele alguém que deseja fundamentar suas opiniões sobre a fé, como podemos conceber que renunciará àqueles princípios que o tempo e o costume de tal maneira incutiram em seu espírito que pensa ele serem autoevidentes, dotados de certeza inquestionável — ou, ainda, impressões recebidas do próprio Deus, ou mesmo de homens por Ele enviados? Como podemos esperar, digo, que as opiniões assim estabelecidas sejam descartadas em vista dos argumentos ou da autoridade de um estranho ou adversário, sobretudo se há suspeita de

interesses ou intenções, como sói acontecer onde os homens se veem maltratados? Agiremos bem em nos condoermos de nossa ignorância mútua e em nos empenharmos para eliminá-la mediante as formas dóceis e honradas de informação, e não maltratando de imediato os outros como se fossem obstinados e perversos por não renunciarem às próprias opiniões e adotarem as nossas, ou ao menos aquelas que neles desejamos incutir, quando é mais do que provável que sejamos igualmente obstinados em não adotar algumas das que eles defendem. Afinal, onde há homem que possua prova incontestável da veracidade de tudo o que apregoa ou da facilidade de tudo o que condena? Ou ainda que possa dizer ter examinado a fundo todas as opiniões suas ou dos outros? Nesse efêmero estado de ação e cegueira em que nos encontramos, a necessidade de crer sem conhecer, muitas vezes tendo bases bem frágeis, deveria nos fazer mais atentos e cuidadosos no refrear a nós mesmos do que no censurar os outros. (...) Há razões para acharmos que, se os homens possuíssem mais elevada instrução, tentariam se impor menos sobre os outros”.¹

Até o momento, lidei somente com os últimos capítulos do *Ensaio*, nos quais Locke traz a moral de sua investigação teórica anterior sobre a natureza e as limitações do conhecimento humano. Chega agora o momento de examinar o que o autor tem a dizer a respeito do tema, cuja natureza é mais puramente filosófica.

Em regra, Locke nutre desprezo pela metafísica. A propósito de certa especulação de Leibniz, escreve a um amigo: “Ambos, tu e eu, já não suportamos mais esse tipo de bobagem.” A concepção de substância, que predominava na metafísica da época, Locke considera vaga e inútil, mas não se atreve a rejeitá-la por completo. Ele reconhece a validade dos argumentos metafísicos em favor da existência de Deus, porém não se dedica a eles, que parecem causar-lhe certo desconforto. Sempre que está expressando ideias novas, e não repetindo o que é tradicional, o autor pensa antes no nível dos detalhes concretos do que no nível das grandes abstrações. Sua filosofia é fragmentada como o trabalho científico, e não estatuária e monolítica como os sistemas continentais do século XVII.

Locke pode ser tratado como fundador do empirismo, doutrina segundo a qual todo o nosso conhecimento (com a possível exceção da lógica e da matemática) deriva da experiência. Por conseguinte, o primeiro livro do *Ensaio* se dedica a afirmar, em oposição a Platão, Descartes e os escolásticos, que não existem ideias ou princípios inatos. No segundo livro, lemos em detalhes a maneira como a experiência origina vários tipos de ideias. Tendo rejeitado as inatas, Locke diz:

Desse modo, suponhamos que seja a mente, como costuma-se dizer, um papel em branco, desprovida de todo e qualquer caractere e toda e qualquer ideia. Como será ela preenchida? Donde esse vasto depósito que a fantasia atarefada e ilimitada do homem nela pintou com variedade quase infinda? Donde todo o material da razão e do saber? A isso respondo brevemente: da experiência. Nela todo o nosso conhecimento está fundamentado e dela, no final das contas, ele deduz a si mesmo.²

Nossas ideias procedem de duas fontes: da (a) sensação e da (b) percepção do operar da mente mesma, ao que podemos dar o nome de “sentido interno”. Uma vez que só conseguimos pensar por intermédio das ideias e que todas as ideias advêm da experiência, claro está que nenhum conhecimento nosso pode antedatá-la.

A percepção, diz Locke, é “o primeiro passo e o primeiro grau rumo ao conhecimento, bem como a enseada de todos os seus materiais”. A ouvidos modernos, parece isso quase um truísmo; com efeito, tornou-se senso comum entre os educados, ao menos nos países de língua inglesa. À época de Locke, no entanto, supunha-se que a mente conhecia todas as coisas *a priori*: a doutrina, por ele proclamada, de que o conhecimento dependia integralmente da percepção era nova e revolucionária. No *Teeteto*, Platão se pusera a refutar a identificação do conhecimento com a percepção, e desde então quase todos os filósofos — até Descartes e Leibniz, ambos inclusos — defenderam que a maior parte de nossos conhecimentos mais importantes não derivava da experiência. O empirismo radical de Locke, portanto, foi inovação ousada.

O terceiro livro do *Ensaio* lida com as palavras; seu objetivo, em linhas gerais, é demonstrar que aquilo que os metafísicos apresentam como conhecimento sobre o mundo não passa de jogo verbal. Intitulado “Dos termos gerais”, o capítulo III assume acerca do tema dos universais uma radical posição nominalista. Todas as coisas que existem são particulares, mas podemos forjar ideias gerais — a de “homem”, por exemplo — aplicáveis a muitos particulares e dar-lhes nomes. Seu caráter genérico consiste apenas no fato de que são, ou podem ser, aplicáveis a uma variedade de elementos; por si sós, na condição de ideias existentes em nossas cabeças, elas são tão particulares quanto tudo o mais que existe.

O capítulo VI do Livro III, intitulado “Dos nomes das substâncias”, tem como objetivo refutar a doutrina escolástica da essência. As coisas *podem* ter essência real, que consistirá em sua constituição física; todavia, esta nos é em geral desconhecida e não constitui a “essência” de que falam os escolásticos. A essência, tal qual podemos conhecê-la, é mero jogo de palavras; consiste tão somente na definição de um termo genérico. Debater se a essência do corpo é somente extensão ou se é extensão e solidez, por exemplo, é o mesmo que debater sobre palavras: podemos definir o termo “corpo” de ambas as formas, do que mal algum resultará contanto que nos atenhamos à nossa definição. Espécies distintas não são fatos naturais, mas linguísticos; consistem em “ideias complexas e distintas com nomes distintos atrelados a si”. É bem verdade que há coisas divergentes na natureza, mas as diferenças se dão por gradações contínuas: “As delimitações das espécies, pelas quais os homens as classificam, são produzidas pelos homens.” Locke então dá exemplos de monstruosidades a respeito das quais não se sabia ao certo se tratava-se de pessoas ou não. Esse ponto de vista não foi amplamente aceito até Darwin convencer os homens a adotarem a evolução mediante mudanças graduais. Somente aqueles que se deixaram afligir pela escolástica perceberão quão grande peso metafísico assim foi eliminado.

Tanto o empirismo quanto o idealismo se depararam com um problema para o qual, até hoje, a filosofia não encontrou qualquer

solução satisfatória. Trata-se da demonstração de como conhecemos outras coisas além de nós mesmos e das operações de nossas mentes. Locke examina o problema, mas o que conclui é claramente inadequado. Em certa ocasião,³ lemos: “Uma vez que a mente, em todos os seus pensamentos e raciocínios, não possui um objeto imediato além de suas ideias, as quais apenas ela contempla ou pode contemplar, claro está que nosso conhecimento só é versado nelas.” E novamente: “O conhecimento é a percepção do acordo ou desacordo de duas ideias.” Disso parece seguir-se que não podemos conhecer a existência de outras pessoas ou do mundo físico, pois ambos, caso existam, não são apenas ideias em minha mente. Por conseguinte, no que toca ao conhecimento, cada um de nós deve encerrar-se em si próprio e evitar qualquer contato com o mundo exterior.

Isso, no entanto, constitui paradoxo, e Locke não é alguém dado a paradoxos. Noutro capítulo, portanto, formula o autor uma teoria distinta e bastante inconsistente com a anterior. Possuímos, diz ele, três tipos de conhecimento da existência. O conhecimento de nossa própria existência é intuitivo; o da existência de Deus, demonstrativo; e o das coisas presentes ao sentido, sensitivo (Livro IV, cap. III).

No capítulo posterior, Locke se torna mais ou menos ciente da inconsistência e dá a entender que poder-se-ia objetar: “Caso consista o conhecimento no acordo de ideias, o entusiasta e o homem sóbrio se encontram no mesmo plano.” Ao que ele responde: “Não, porém, onde as ideias estão de acordo com as coisas.” Locke em seguida afirma que as ideias *simples* devem concordar com as coisas, uma vez que “a mente, como se demonstrou, não pode forjar para si mesma” quaisquer ideias desse gênero, que por sua vez consistem em “produto de coisas que operam na mente de maneira natural”. Quanto às complexas ideias das substâncias, “todas as ideias complexas que fazemos delas devem ser formadas somente pelas ideias simples que descobrimos coexistir na natureza”. Mais uma vez, não possuímos conhecimento nenhum, exceto mediante a (1) intuição, a (2) razão, que examina o acordo ou desacordo

entre duas ideias, e a (3) “sensação, que percebe a existência de coisas particulares” (Livro IV, cap. III, seção 2).

Em tudo isso, Locke pressupõe tanto o conhecimento de que certas ocorrências mentais, por ele denominadas sensações, possuem causas extrínsecas a si mesmas quanto o conhecimento de que tais causas, ao menos em alguma medida e certos aspectos, assemelham-se às sensações que constituem seus efeitos. Como, porém, em conformidade com os princípios do empirismo, é possível conhecer algo do gênero? Nós experimentamos as sensações, mas não suas causas; nossa experiência será exatamente a mesma caso as sensações surjam de maneira espontânea. A crença em que as sensações têm causas e — sobretudo — se assemelham a elas só deve ser defendida a partir de fundamentos totalmente independentes da experiência. A visão de que “o conhecimento é a percepção do acordo ou desacordo de duas ideias” é aquela que adota Locke, cuja fuga dos paradoxos que ela traz consigo se dá mediante uma inconsistência tão grosseira que somente uma adesão resoluta ao senso comum o poderia levar a ignorá-la.

Essa dificuldade vem afligindo o empirismo até os dias de hoje. Hume a pôs de lado descartando a hipótese de que as sensações possuem causas externas, mas mesmo ele demonstrou tê-la conservado nas ocasiões em que esqueceu os próprios princípios, o que ocorreu com grande frequência. Tomada de Locke, sua máxima fundamental — “ideia nenhuma sem impressão antecedente” — só é plausível na medida em que as impressões possuem causas extrínsecas, o que a própria palavra “impressão” irresistivelmente sugere. E, nas ocasiões em que logra certo grau de consistência, Hume é extremamente paradoxal.

Ninguém até hoje foi capaz de conceber uma filosofia que seja, de uma só vez, crível e autoconsistente. Locke almejou a credibilidade e a alcançou às custas da consistência. A maior parte dos grandes filósofos realizou o oposto. Uma filosofia que não seja autoconsistente não pode ser de todo veraz, ao passo que aquela que o é pode muito bem ser inteiramente falsa. As filosofias mais frutuosas tiveram inconsistências flagrantes, mas por essa mesma razão são parcialmente verdadeiras. Não

há motivos para achar que um sistema autoconsistente é mais veraz do que outro que, como o de Locke, evidentemente possui uma quantidade maior ou menor de deslizes.

As doutrinas éticas de Locke são interessantes. Isso se deve em parte a seus próprios méritos e, em parte, ao fato de anteciparem Bentham. Quando me refiro a suas doutrinas éticas, não falo de sua disposição moral como homem prático, e sim das teorias genéricas que dizem respeito ao modo como os homens agem e deveriam agir. A exemplo de Bentham, Locke foi alguém repleto de sentimentos bondosos, mas que não obstante afirmou que todos (inclusive ele mesmo) deveriam se pautar somente pelo desejo da própria felicidade ou do próprio prazer. Algumas citações deixarão isso claro:

As coisas só são boas ou más em relação ao prazer ou à dor. Denominamos “bom” o que é capaz de causar ou aumentar nosso prazer ou reduzir nossa dor.

No que consiste o motor do desejo? Respondo: na felicidade, e tão somente nela.

A felicidade, em toda a sua extensão, é o máximo de prazer de que somos capazes.

A necessidade de alcançar a verdadeira felicidade [é] o fundamento de toda liberdade.

A preferência do vício à virtude [é] um claro juízo equivocado.

O governo de nossas paixões [é] o reto aperfeiçoamento da liberdade.⁴

A última declaração parece depender da doutrina das recompensas e castigos do mundo que há de vir. Deus estabeleceu certas normas morais; os que as observam irão para o céu, enquanto seus violadores correm o risco do inferno. Se prudente, aquele que busca o prazer será virtuoso. Degradada como está hoje a crença em que o pecado leva ao

inferno, tornou-se mais difícil formular argumento puramente autocentrado em favor da vida virtuosa. Bentham, que foi livre-pensador, pôs o legislador humano no lugar de Deus: cabia às leis e às instituições sociais gerar harmonia entre os interesses público e privado, de modo que cada homem, ao buscar a própria felicidade, necessariamente fomentasse a felicidade geral. Isso, no entanto, é menos satisfatório do que a reconciliação dos interesses público e privado realizada pelo céu e pelo inferno, dado que os legisladores não são sempre sábios ou virtuosos e os governos humanos não gozam de onisciência.

Locke, como é evidente, tem de admitir que nem sempre os homens agem do modo que provavelmente lhes assegurará, segundo as ponderações racionais, o máximo de prazer. Nós valorizamos mais o prazer no agora do que o prazer no futuro, mais o prazer num futuro próximo do que o prazer num futuro distante. Pode-se dizer — Locke não o faz — que a taxa de juros é uma medida quantitativa da desconsideração geral dos prazeres vindouros. Se a possibilidade de gastar mil libras ao ano fosse tão agradável quanto a ideia de gastá-las hoje, eu não deveria receber para adiar meu prazer. Locke reconhece que os fiéis devotos muitas vezes cometem pecados que, segundo o próprio credo que professam, poderiam levá-los ao inferno. Todos nós conhecemos quem tenha adiado uma ida ao dentista por mais tempo do que o faria caso estivesse empenhado na busca racional do prazer. Por conseguinte, mesmo que o prazer ou a rejeição à dor fossem nossas motivações reais, seria preciso acrescentar que, de acordo com sua distância no tempo, os prazeres perdem seu encanto e as dores perdem seu temor.

Por ser apenas em futuro longínquo que coincidem, segundo Locke, o interesse próprio e o interesse geral, é importante que os homens se deixem pautar, na medida do possível, por seus interesses de longo prazo. Ou seja: os homens devem ser prudentes. A prudência é a única virtude que ainda precisa ser apregoada, pois cada lapso no plano das virtudes equivale a uma falha dela. A ênfase que lhe é dada caracteriza o liberalismo; a prudência está vinculada à ascensão do capitalismo porque o prudente ficava rico enquanto o imprudente se tornava, ou

permanecia, pobre. Do mesmo modo, ela possui também vínculo com certas formas de piedade protestante: a virtude praticada em vista do céu é parecidíssima, do ponto de vista psicológico, com o ato de economizar a fim de realizar um investimento.

A crença na harmonia entre os interesses privado e público é traço que caracteriza o liberalismo e sobreviveu, por muito tempo, ao fundamento teológico de que desfrutava em Locke.

Locke afirma que a liberdade depende da necessidade de obter a felicidade verdadeira e governar as paixões. Essa opinião ele extrai da doutrina de que os interesses privado e público são idênticos no longo prazo, mas não necessariamente dentro de períodos breves. Segue-se, então, que numa comunidade de cidadãos piedosos e prudentes todos agirão, se livres, de maneira a promover o bem comum. Não serão necessárias leis humanas que os restrinjam, uma vez que as leis divinas bastarão. O homem até então virtuoso que se visse tentado a se tornar salteador diria para si mesmo: “Posso muito bem escapar do magistrado humano, mas de modo algum escaparei do castigo que vem do Magistrado Divino.” Dessa maneira, ele renunciaria a seus planos nefastos e viveria com a mesma virtude que ostentaria caso estivesse certo de ser capturado pela polícia. A liberdade legal, portanto, só é inteiramente possível onde tanto a prudência quanto a piedade sejam universais; alhures, as restrições impostas pela legislação criminal se fazem indispensáveis.

Locke declara repetidas vezes que a moral pode ser demonstrada, mas não desenvolve a ideia com a profundidade que gostaríamos de ver ali. Sua passagem de maior relevância é:

“A moral é capaz de demonstração. Tanto a ideia de um Ser Supremo, infinito em poder, bondade e sabedoria, um Ser cuja obra somos nós, que dele dependemos, quanto a ideia de nós mesmos como criaturas inteligentes e racionais, sendo ambas assaz claras para nós, possibilitar-nos-iam encontrar, se devidamente examinadas e buscadas, os fundamentos dos deveres e das regras de conduta que colocam a moral entre as ciências capazes de demonstração; quanto a isso não duvido que

possa, segundo proposições autoevidentes, de consequências necessárias, desvendar as medidas do certo e do errado alguém que se aplique a essa ciência com a mesma imparcialidade e atenção dedicadas às outras. A relação de outros modos pode decerto ser percebida tanto quanto as relações de número e extensão, e não vejo por que eles não deveriam também ser capazes de demonstração se elaborados métodos convenientes que examinassem ou averiguassem seu acordo ou desacordo. ‘Onde não há propriedade, não há justiça’ é proposição tão certa quanto qualquer demonstração de Euclides: com efeito, sendo propriedade um direito a algo, e sendo a ideia a que o nome ‘injustiça’ se aplica a invasão ou violação desse direito, claro está que, estabelecidas assim tais ideias e os nomes que lhes são atrelados, posso saber com certeza que essa proposição é tão verdadeira quanto a que diz que um triângulo possui três ângulos iguais a dois ângulos retos. E também: ‘Nenhum governo permite liberdade absoluta.’ Sendo a ideia de governo a consolidação da sociedade segundo certas normas ou leis que exigem conformidade, e sendo a ideia da liberdade absoluta o fazer cada qual o que lhe apetece, posso ter certeza da veracidade dessa proposição tanto quanto da veracidade de qualquer proposição matemática.”⁵

A passagem acima é enigmática porque, de início, parece deixar as normas morais dependentes de decretos divinos, quando nos exemplos fornecidos sugere-se que são analíticas. Creio eu que Locke julgava analítica certas partes da ética e que outras tomava por dependentes dos decretos de Deus. Outro enigma tem origem no fato de os exemplos oferecidos não se assemelharem nem um pouco a proposições éticas.

Há ainda mais uma dificuldade que poderíamos querer examinada. Em geral, dizem os teólogos que os decretos de Deus não são arbitrários, inspirando-se, antes, em Sua bondade e sabedoria. Isso exige a existência de certo conceito de bondade que anteceda tais decretos, isto é, um conceito que O tenha levado a estabelecer determinados decretos em detrimento de outros. Que conceito é esse não é algo que possamos descobrir a partir de Locke. Tudo o que o autor diz é que o homem prudente agirá desta e daquela maneira porque, caso não o faça, Deus o

punirá. Ficamos completamente no escuro quanto ao porquê de o castigo estar atrelado a certas atitudes e não a atitudes contrárias.

Como é evidente, as doutrinas éticas de Locke não são defensáveis. À parte o fato de suscitar revolta um sistema que toma a prudência como única virtude, há outras objeções, dessa vez menos emotivas, às suas teorias.

Em primeiro lugar, afirmar que os homens só desejam o prazer é colocar a carroça na frente dos bois. Independentemente do que venha eu a desejar, sentirei prazer ao obtê-lo; todavia, em geral o prazer se deve ao desejo, e não o contrário. É possível, como fazem os masoquistas, desejar a dor, e mesmo nesse caso há prazer na satisfação do desejo, não obstante venha acompanhado de seu oposto. Mesmo na doutrina do próprio Locke não é o prazer como tal o que é desejado, uma vez que um prazer próximo é mais cobiçado do que um prazer remoto. Se a moral deve ser deduzida, como Locke e seus discípulos procuram fazer, da psicologia do desejo, não há motivos para menosprezar o desdém pelos prazeres distantes ou para apregoar a prudência como dever moral. Eis, em suma, o seu raciocínio: “Desejamos tão somente o prazer. No entanto, muitos homens desejam não o prazer como tal, mas o prazer próximo. Isso contradiz a doutrina, que defendemos, de que eles desejam o prazer como tal, e portanto ela é má.” Em seus sistemas éticos, quase todos os filósofos formulam primeiro uma doutrina falsa e, depois, afirmam que a iniquidade consiste em agir de modo que a demonstre falsa, o que seria impossível caso a doutrina fosse verdadeira. Desse padrão Locke serve como exemplo.

Notas

¹ Ensaio acerca do conhecimento humano, Livro IV, cap. XVI, seção 4.

² Livro II, cap. I, seção 2.

³ Op. cit., Livro IV, cap. I.

⁴ As citações acima foram retiradas do Livro II, cap. XX.

⁵ Op. cit., Livro IV, cap. III, seção 18.

A. O PRINCÍPIO HEREDITÁRIO

Nos anos 1689 e 1690, logo após a Revolução de 1688, Locke escreveu seus dois *Tratados sobre o governo*, dos quais o segundo possui enorme importância para a história das ideias políticas.

O primeiro deles consiste numa crítica à doutrina do poder hereditário. Trata-se de uma resposta à obra *Patriarcha: or the Natural Power of Kings*, publicada por Robert Filmer em 1680, mas escrita sob Carlos I. Filmer, defensor fervoroso do direito divino dos reis, teve o azar de viver até 1653 e deve ter sofrido imensamente com a execução de Carlos I e a vitória de Cromwell. Seu *Patriarcha* foi escrito antes desses tristes acontecimentos, mas não da Guerra Civil; portanto, demonstra ciência da circulação de doutrinas subversivas. Essas doutrinas, como Filmer bem o aponta, não eram novas em 1640. Na realidade, tanto os teólogos protestantes quanto os teólogos católicos — cada qual em suas disputas com os monarcas católicos e protestantes, respectivamente — haviam asseverado com vigor o direito dos súditos de resistir aos príncipes tirânicos, e seus escritos deram a Robert material abundante para uma controvérsia.

Robert Filmer foi feito cavaleiro por Carlos I, e conta-se que por dez vezes sua casa foi saqueada pelos parlamentares. Segundo ele, não é improvável que Noé tenha navegado pelo Mediterrâneo e distribuído a África, a Ásia e a Europa a Cam, Sem e Jafé, respectivamente. Ele também afirmou que, de acordo com a Constituição inglesa, cabem aos lordes apenas aconselhar o rei, enquanto os comuns possuem poder

ainda menor. Somente o monarca, diz, faz as leis, que por sua vez só têm origem em sua vontade. O rei, ademais, vive inteiramente livre de todo controle humano e não pode ser obrigado a nada pelos atos de seus predecessores ou de si próprio, dado que “é impossível por natureza que alguém imponha lei a si mesmo”.

Como as opiniões acima demonstram, Filmer pertenceu ao grupo mais radical da facção favorável ao direito divino.

Patriarcha se inicia com um ataque à “comum opinião” de que “a humanidade encontra-se naturalmente livre, desde o nascimento, de qualquer submissão, de que goza de liberdade para escolher a forma de governo que lhe apraz e de que o poder de que determinado homem desfruta lhe foi inicialmente conferido segundo o arbítrio da massa”. “Esse princípio”, diz ainda, “foi incubado nas escolas”, mas a verdade seria bastante diferente: Deus conferiu a Adão o poder régio, que dele foi passado a seus herdeiros e chegou hoje aos vários monarcas modernos. Os reis atuais, garante, “são, ou devem ser reputados, herdeiros diretos dos primeiros progenitores, pais naturais de todo o povo”. Nosso primeiro pai, ao que parece, não estimou adequadamente o privilégio de que desfrutava na condição de monarca universal, uma vez que “o desejo de liberdade foi a causa primeira da queda de Adão”. O desejo de liberdade é um sentimento que Robert Filmer declara ímpio.

As reivindicações de Carlos I e seus protagonistas exigiam mais do que outrora seria concedido aos reis. Filmer assinala que tanto para Parsons, o jesuíta inglês, quanto para Buchanan, o calvinista escocês, ambos homens que não concordaram em quase nada, o povo pode depor os soberanos em caso de desgoverno. Parsons, é claro, tinha em mente a rainha Isabel, protestante; Buchanan, a católica Maria, rainha da Escócia. A doutrina de Buchanan foi sancionada com sucesso, ao passo que o inglês teve a sua invalidada pela execução de Campion, colega seu.

Mesmo antes da Reforma, os teólogos tendiam a crer na imposição de limites ao poder real. Isso constituiu parte do conflito entre Igreja e Estado que se alastrou pela Europa durante quase todo o medievo. Nessa batalha, o Estado dependia das forças armadas; a Igreja, da

inteligência e da santidade. Na medida em que conservou ambos esses méritos, a Igreja triunfou; quando só teve a seu lado a inteligência, perdeu. Entretanto, o que os santos e os homens de destaque haviam dito contra o poder real continuou a ecoar. Não obstante se colocassem em favor dos interesses papais, eles podiam ser usados para respaldar os direitos do povo ao autogoverno. “Os sutis escolásticos”, afirma Filmer, “desejando arrastar o rei para debaixo do papa, julgaram mais seguro elevar o povo acima do rei, de modo a substituir pelo poder papal o poder do monarca”. Ele cita o teólogo Belarmino, para quem o poder secular é conferido pelos homens (isto é, não por Deus) e “se encontra no povo, salvo quando este o confere a um príncipe”; Belarmino, portanto, ao menos segundo Filmer, “faz de Deus o autor imediato do Estado democrático”, o que lhe soa tão desconcertante quanto soaria, a um plutocrata moderno, ouvir que Deus é o autor imediato do bolchevismo.

Filmer não deriva o poder político de nenhum contrato, tampouco de considerações acerca do bem comum; antes, fá-lo à luz da autoridade de que um pai desfruta sobre seus filhos. Ele apregoa que a fonte de autoridade real está na sujeição dos filhos aos pais; que os patriarcas do Gênesis eram monarcas; que os reis são herdeiros de Adão, ou ao menos assim devem ser vistos; e que, por natureza, os filhos jamais estão livres do poder paterno, mesmo quando são adultos e o pai, senil.

Toda essa teoria parece tão fantástica ao espírito moderno que é difícil acreditar que alguém a tenha defendido a sério. Nós não estamos acostumados a inferir direitos políticos a partir da história de Adão e Eva; é óbvio, a nossos olhos, que o poder dos pais deve cessar por completo quando o filho ou a filha completarem 21 anos e que, antes disso, ele precisa ser rigorosamente limitado tanto pelo Estado quanto pelo direito de iniciativa que o jovem aos poucos vai adquirindo; reconhecemos que a mãe possui direitos no mínimo equivalentes aos do pai. À parte todas essas considerações, também não ocorrerá a nenhum moderno que more fora do Japão que o poder político deve ser de alguma forma assimilado ao poder dos pais sobre os filhos. No Japão,

uma teoria muito semelhante à de Filmer é apregoada e ensinada pelos professores das universidades e colégios. É possível mapear os ascendentes do micado a partir da deusa do sol, de quem é herdeiro; outros japoneses também descendem dela, mas pertencem a ramos inferiores de sua família. Por conseguinte, o micado é divino e resistir-lhe constitui ato de impiedade. Em linhas gerais, essa teoria foi inventada em 1868, mas hoje diz-se em terras japonesas que vem sendo comunicada pela tradição desde a criação do mundo.

A tentativa — da qual o *Patriarcha* de Filmer faz parte — de impor teoria semelhante na Europa foi um fracasso. Mas por quê? A aceitação de uma teoria assim não é repugnante à natureza humana: além do Japão, ela também foi adotada, por exemplo, pelos egípcios da Antiguidade, bem como pelos mexicanos e peruanos que antecederam à conquista espanhola. Em determinado estágio do desenvolvimento humano, trata-se de algo natural. A Inglaterra dos Stuart havia já passado por essa fase, ao passo que o Japão moderno não o fez.

A derrota das teorias do direito divino, na Inglaterra, se deveu a duas causas principais: à multiplicidade de religiões e à disputa pelo poder entre monarquia, aristocracia e alta burguesia. No aspecto religioso, o rei tornou-se, desde o reinado de Henrique VIII, cabeça da Igreja da Inglaterra, que se opunha tanto a Roma quanto à maioria das seitas protestantes. A Igreja da Inglaterra se gabava de ser um meio-termo; o prefácio à Versão Autorizada tem início com: “Vem sendo sinal da sabedoria da Igreja Anglicana, desde a primeira compilação de sua liturgia pública, conservar posição média entre dois extremos.” No geral, esse meio-termo convinha à maioria das pessoas. A rainha Maria e o rei Jaime II tentaram arrastar o país para perto de Roma; os vencedores da Guerra Civil, para perto de Genebra. Ambas as tentativas fracassaram, e após 1688 o poder da Igreja da Inglaterra permaneceu incontestado. Não obstante, seus oponentes sobreviveram. Os inconformistas, de modo particular, foram homens vigorosos, abundantes entre os mercadores e banqueiros abastados, cujo poder crescia continuamente.

A posição teológica do rei era bastante peculiar: ele representava não somente a cabeça da Igreja da Inglaterra, mas também da Igreja da Escócia. Na Inglaterra, teve de acreditar nos bispos e rejeitar o calvinismo; na Escócia, o contrário. Os Stuart possuíam convicções religiosas genuínas, e portanto essa postura ambígua lhes era impossível, tendo-lhes causado ainda mais problemas em solo escocês do que inglês. Após 1688, contudo, a conveniência política forçou os reis a professarem duas religiões a um só tempo. Uma vez que isso ia de encontro ao zelo, tornou-se difícil tomá-los por gente divina. De todo modo, nem os católicos nem os inconformistas seriam capazes de concordar com qualquer reivindicação religiosa em favor da monarquia.

Os três grupos formados por rei, aristocracia e classe média rica se mesclaram diferentemente nas mais diversas ocasiões. Sob Eduardo IV e Luís XI, o rei e a classe média se uniram contra a aristocracia; sob Luís XIV, o rei e a aristocracia se voltaram, juntos, contra a classe média; e, na Inglaterra de 1688, aristocracia e classe média se puseram contra o rei. Quando o monarca teve um dos outros grupos a seu lado, foi forte; quando ambos se uniram contra ele, foi fraco.

Por essas razões, entre muitas outras, Locke não teve dificuldades para refutar os argumentos de Filmer.

No que diz respeito ao raciocínio, a tarefa de Locke é evidentemente simples. Ele assinala que, tratando-se do poder parental, o da mãe deveria ser igual ao do pai. Enfatiza também a injustiça da progenitura, inevitável para que a herança seja a base da monarquia. Do mesmo modo, faz troça do absurdo que é achar que os monarcas são, em qualquer sentido real, herdeiros de Adão. Adão teve apenas um herdeiro, mas ninguém sabe quem é. Porventura Filmer afirmaria, no caso da descoberta desse verdadeiro beneficiário, que todo monarca existente deveria depositar a coroa a seus pés? Se o fundamento que Filmer aplica à monarquia fosse aceito, todos os reis, exceto de todos o mais excelso, não passariam de usurpadores e não teriam o direito de exigir obediência dos súditos *de facto*. O poder dos pais, ademais, é temporário e não se estende à vida ou à propriedade.

Por essas razões — fora os argumentos mais basilares —, a hereditariedade não pode ser aceita como base do poder político legítimo. Então, no segundo *Tratado sobre o governo*, Locke se empenha para encontrar fundamento que seja mais defensável.

O princípio hereditário praticamente desapareceu da política. Durante a minha vida, os imperadores do Brasil, da China, da Rússia, da Alemanha e da Áustria deram lugar a ditadores que não almejam estabelecer dinastia hereditária. A aristocracia perdeu seus privilégios em toda a Europa, exceção feita à Inglaterra, onde se tornou pouco mais do que uma forma histórica. Na maioria dos países, tudo isso é muito recente e está intimamente atrelado à ascensão das ditaduras, uma vez que o tradicional fundamento do poder vem sendo abolido e a mentalidade exigida à bem-sucedida prática democrática ainda não teve tempo para se desenvolver. Há uma grande instituição que jamais ostentou qualquer elemento hereditário: a Igreja Católica. É de se esperar que as ditaduras, caso sobrevivam, pouco a pouco se convertam em forma de governo análoga à da Igreja. Isso já ocorreu com as grandes corporações americanas, que gozam — ou gozavam, ao menos até Pearl Harbor — de poder quase igual ao do governo.

É curioso que, nos países democráticos, a rejeição do princípio hereditário quase não tenha impactado a esfera econômica. (Nos Estados totalitários, o poder econômico tem sido absorvido pelo político.) Ainda julgamos natural que alguém deixe sua propriedade aos filhos; isso é o mesmo que dizer que aceitamos o princípio de hereditariedade quando aplicado ao poder econômico e que o rejeitamos quando aplicado ao poder político. As dinastias políticas desapareceram, mas as econômicas sobrevivem. Não estou defendendo nem criticando, por ora, o diferente tratamento dessas duas formas de poder; tudo o que faço é assinalar que ele existe e que a maioria dos homens não tem ciência disso. Quando pensamos no quão natural soa para nós que seja hereditário o poder sobre a vida alheia que as grandes riquezas possibilitam, compreendemos melhor de que modo homens como Robert Filmer poderiam adotar a mesma perspectiva acerca do poder real;

compreendemos melhor, também, o quão importante foi a novidade trazida pelos homens que pensavam como Locke.

Para entendermos como a teoria de Filmer poderia ser acreditada e por que a teoria lockiana era revolucionária, basta lembrarmos que, à época, um reino era visto do mesmo modo como hoje encaramos os bens imóveis. O dono da terra possui uma série de direitos legais importantes, sendo o principal deles o de escolher quem permanecerá ali. A propriedade pode ser transmitida por meio de herança, e acreditamos nós que o beneficiário tem direito justo a todos os privilégios que a lei lhe confere como consequência da transmissão. Ainda assim, por trás desse ponto de vista encontra-se aquele mesmo adotado pelos monarcas cujas reivindicações Robert Filmer defende. Há hoje, na Califórnia, uma série de grandes propriedades cujo direito deriva de concessões, ou supostas concessões, feitas pelo rei da Espanha. Ele só esteve em posição de fazê-las porque (a) a Espanha aceitava visões semelhantes à de Filmer e porque (b) os espanhóis conseguiram derrotar os índios em batalha. Não obstante, os herdeiros a quem as concessões foram dadas possuem, a nossos olhos, título justo. Talvez no futuro isso pareça tão fantástico quanto Filmer nos parece hoje.

B. O ESTADO DE NATUREZA E A LEI NATURAL

Locke inicia o segundo *Tratado sobre o governo* afirmando que, demonstrada a impossibilidade de derivar a autoridade governamental da autoridade paterna, ele agora formulará o que imagina ser a verdadeira origem do governo.

Ele parte do que denomina “estado de natureza”, situação anterior a todo governo humano e que traz consigo uma “lei natural”, que no entanto consiste em decretos divinos e não é imposta por nenhum legislador terreno. Não fica claro o quanto o estado de natureza se resume a mera hipótese ilustrativa e o quanto, segundo Locke, haveria nele de existência histórica; receio, contudo, que o autor esteja propenso

a achar que se trata de estágio que de fato ocorreu. Os homens saíram do estado de natureza mediante um contrato social que instituiu o governo civil. Isso ele também considerou mais ou menos histórico. Por ora, entretanto, é o estado de natureza o que nos interessa.

No geral, o que Locke tem a dizer sobre ele e sobre a lei natural não é novo; trata-se de mera repetição das doutrinas escolásticas do medievo. Assim diz santo Tomás de Aquino:

Toda lei forjada pelo homem possui caráter de lei exatamente na medida em que deriva da lei da natureza. Se contraria, contudo, em qualquer ponto, a lei da natureza, deixa imediatamente de ser lei; trata-se, no caso, de sua mera perversão.¹

Ao longo da Idade Média, achou-se que a lei da natureza condenava a “usura”, isto é, o empréstimo de dinheiro com juros. A propriedade da Igreja se resumia quase toda a terras, e seus donos foram sempre mutuários, e não credores. Quando o protestantismo surgiu, porém, seu respaldo — sobretudo o do calvinismo — veio principalmente da classe média rica, formada antes por credores que por mutuários. Calvino então sancionou a “usura” e foi nisso seguido pelos outros protestantes, bem como, enfim, pela própria Igreja Católica. A lei natural, por conseguinte, passou a ser concebida de maneira distinta, mas ninguém duvidava da existência de algo do gênero.

Muitas doutrinas que sobreviveram à crença na lei natural devem sua origem a ela — por exemplo, o *laissez-faire* e os direitos humanos, ambos vinculados entre si e com origem no puritanismo. Duas citações reproduzidas por Tawney deixarão isso claro. Um comitê da Câmara dos Comuns afirmou, em 1604:

No que diz respeito à terra e também ao livre exercício da própria indústria, naquelas atividades em que se empenham e por meio dos quais vivem, todos os súditos livres nascem capazes de herdar.

E, em 1656, escreve Joseph Lee:

É máxima inegável que, à luz da natureza e da razão, farão todos o que lhes garantirá maior vantagem. (...) O avanço dos indivíduos será o avanço do povo.

Exceto pela expressão “à luz da natureza e da razão”, isso poderia muito bem ter sido escrito no século XIX.

Na teoria governamental de Locke, repito, há pouca originalidade. Ali ele se assemelha à maioria dos que ganharam fama graças às próprias ideias. Em regra, o homem que primeiro concebe uma ideia está tão à frente de seu tempo que de início todos o julgam louco, fazendo com que permaneça obscuro e logo seja esquecido. Então, pouco a pouco, o mundo se vê pronto para a ideia e aquele que a proclama em tempo oportuno recebe todo o crédito. Eis o que ocorreu, por exemplo, com Darwin; do mesmo modo, o pobre lorde Monboddo foi motivo de risadas.

Quanto ao estado de natureza, foi Locke menos original do que Hobbes, para quem tratava-se do estado em que todos guerreavam contra todos e a vida era detestável, bruta e breve. Hobbes, no entanto, era ateu célebre, enquanto a visão do estado de natureza e da lei natural que Locke tomou de seus predecessores não pode ser apartada de sua base teológica; ali onde sobreviveu sem ela, como em grande parte do liberalismo moderno, sua perspectiva carece de qualquer fundamento lógico claro.

A crença num “estado de natureza” feliz, característico de um passado remoto, deriva em parte da narrativa bíblica referente à época dos patriarcas e, em parte, do mito clássico da era de ouro. A crença geral na maldade do passado distante só se consolidou com a doutrina da evolução.

O que em Locke mais se aproxima de uma definição do estado de natureza é:

Homens convivendo segundo a razão, sem um superior comum na Terra que goze de autoridade para julgá-los, é o estado de natureza propriamente dito.

Essa não é uma descrição da vida de selvagens, e sim da vida de uma comunidade imaginária composta de anarquistas virtuosos, para os quais não são necessários polícia ou tribunal porque estão sempre obedecendo à “razão”, isto é, à “lei natural”, que por sua vez consiste nas normas de conduta cuja origem é tida como divina. (“Não matarás”, por exemplo, é parte da lei natural, enquanto as normas de trânsito não o são.)

Outras citações esclarecerão o que Locke tem em mente:

Para bem compreendermos o poder político [diz ele] e o deduzirmos desde sua origem, devemos examinar o estado em que os homens se encontram na natureza, no qual há perfeita liberdade para que ordenem as próprias ações, bem como os próprios bens e pessoas, como melhor lhes aprouver e dentro dos limites da lei natural, sem que peçam permissão ou dependam da vontade de outrem.

Trata-se também de um estado de igualdade, no qual todo o poder e toda a jurisdição são recíprocos, sem que ninguém tenha mais do que outro; nada há de mais evidente que o fato de as criaturas de mesma espécie e nível, nascidas promiscuamente com as mesmas vantagens da natureza e desfrutando das mesmas faculdades, serem iguais entre si, sem qualquer subordinação ou sujeição, exceto no caso em que seu senhor e mestre, mediante declaração manifesta de sua vontade, coloque uma acima das outras e lhe confira, por indicação evidente e clara, um direito indubitável ao domínio e à soberania.

Não obstante seja [o estado de natureza] um estado de liberdade, não é também de licenciosidade: se o homem que nele se encontra desfruta de liberdade incontável para dispor de sua pessoa e suas posses, não está livre, porém, para destruir a si próprio e a qualquer criatura sob seu domínio, exceto quando vantagem mais nobre do que sua preservação pura e simples assim o exigir. O estado de natureza possui lei natural que o governa e que obriga a todos; a razão, ademais, que é essa lei mesma, comunica a toda a humanidade, que nada mais faz senão consultá-la, que, por serem todos iguais e independentes, a ninguém cabe prejudicar a vida, a saúde, a liberdade ou as posses de outrem² [pois somos todos propriedade de Deus³].

No entanto, resta agora claro que, ali onde a maioria dos homens se encontra em estado de natureza, pode ainda haver quem não viva segundo a lei natural e que esta proporciona, até certo ponto, o que se

pode realizar para resistir aos infratores. No estado de natureza, vemos, cada homem pode defender a si próprio e aquilo que lhe pertence. “Todo aquele que derramar sangue humano terá seu sangue derramado pelo homem” é parte da lei natural. Cabe-me até mesmo matar quem procura roubar minha propriedade — direito este que sobrevive à instituição do governo. Todavia, ali onde ele existe eu devo, caso o ladrão se safar, renunciar à vingança privada e recorrer à justiça.

A grande objeção ao estado de natureza vem de que cada homem se torna juiz da própria causa, uma vez que deve confiar a si próprio a defesa de seus direitos. Para essa enfermidade, o governo é remédio, mas não um remédio *natural*. Do estado de natureza, segundo Locke, escapamos por meio de um acordo que criou o governo. Nem todo acordo dá fim a tal estado, mas apenas aquele que dá origem a corpo político. Os vários governos dos Estados independentes encontram-se, hoje, em estado de natureza uns para com os outros.

Esse estado natural, segundo vemos em passagem supostamente elaborada para refutar Hobbes, não equivale ao estado de guerra, mas assemelha-se muito mais a seu contrário. Após explicar o direito que tenho de matar um ladrão, que pode ser visto como alguém que deseja travar guerra comigo, diz Locke:

E aqui deparamo-nos com a verdadeira “diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra”, ambos, não obstante a confusão de alguns, tão distantes quanto o estado de paz, boa vontade, assistência recíproca e preservação é distante do estado de inimizade, malícia, violência e mútua destruição.

Talvez devamos encarar a *lei* natural como algo que possui escopo mais amplo do que o *estado* de natureza, uma vez que aquela lida com ladrões e assassinos e este não. Ao menos isso sugere saída para a aparente inconsistência de Locke, que ora representa o estado de natureza como aquele em que são todos virtuosos, ora reflete sobre o que pode ser retamente feito nele para resistir às agressões dos iníquos.

Certas partes da lei natural de Locke surpreendem. O autor diz, por exemplo, que segundo ela os presos de uma guerra justa se tornam escravos. Diz, também, que por natureza todos têm o direito de punir ataques cometidos contra si e suas propriedades, podendo recorrer inclusive à morte. Não há qualquer ressalva: se porventura flagrar alguém empenhado em furtar algo insignificante, tenho aparentemente o direito de alvejá-lo.

A propriedade recebe grande ênfase na filosofia política de Locke e é tida como principal razão para o estabelecimento do governo civil:

A grande e decisiva finalidade da união dos homens em nações e de sua submissão ao governo está na preservação de suas propriedades; nesse aspecto, há no estado de natureza numerosas carências.

Toda a teoria do estado de natureza e da lei natural é clara em certo sentido e desconcertante noutro. É manifesto o que Locke pensava, mas não como o pode ter pensado. Sua ética, vimos, é utilitária, mas o autor não recorre, em sua reflexão sobre os “direitos”, a quaisquer considerações utilitaristas. Um pouco disso perpassa toda a filosofia do direito apregoada pelos advogados. Os direitos *legais* podem ser definidos: em linhas gerais, o homem possui direito legal quando pode recorrer à lei a fim de salvaguardar-se contra danos. Ele costuma ter direito legal à sua propriedade, mas caso tenha, digamos, uma loja ilícita de cocaína, não gozará de nenhum remédio lícito contra quem porventura a roubar. O legislador, porém, precisa decidir que direitos legais serão criados, e portanto se vale, naturalmente, da concepção de direitos “naturais” como aqueles que a legislação deve assegurar.

Estou me esforçando ao máximo para formular algo que se assemelhe à teoria de Locke sem recorrer a jargões teológicos. Caso partamos do princípio de que a ética, bem como a classificação dos atos como “certos” e “errados”, é logicamente anterior à lei propriamente dita, torna-se possível rearticular a teoria em termos que não dizem respeito à história mítica. Para chegarmos a essa lei natural, podemos enunciar a

questão da seguinte maneira: na ausência da lei e do governo, que tipos de atos cometidos por A contra B justificam que B retalie A? E que tipo de retaliação é justificada em cada caso? No geral, afirma-se que homem nenhum pode ser culpado por defender a si próprio contra uma investida homicida, mesmo que isso acarrete a morte do agressor; do mesmo modo, pode ele defender sua esposa e seus filhos — na verdade, qualquer membro do povo como um todo. Em situações assim, a existência de lei contra o assassinato se torna irrelevante caso o atacado esteja morto, como facilmente acontece, antes de poder servir-se do auxílio policial; é preciso, portanto, recorrer ao direito “natural”. O homem tem também o direito de defender a propriedade que lhe pertence, não obstante difiram as opiniões sobre a extensão dos danos que o ladrão pode sofrer justamente.

Como assinala Locke, nas relações entre os Estados a lei “natural” desempenha papel relevante. Em que circunstâncias a guerra se justifica? Na medida em que governo internacional nenhum existe, a resposta à questão é puramente ética, e não legal; é preciso respondê-la do mesmo modo como a responderíamos no caso de um indivíduo em estado de anarquia.

A teoria legal se baseará na visão de que os “direitos” individuais devem ser protegidos pelo Estado. Ou seja: quando um homem sofre o tipo de dano que justificaria retaliação segundo os princípios da lei natural, a lei positiva deve atribuir ao Estado essa represália. Se porventura se deparar com alguém tentando assassinar seu irmão, você tem o direito de matar o homicida se for esta a única forma de salvá-lo; em estado de natureza, pelo menos segundo Locke, o mesmo direito se aplica caso o infrator tenha conseguido dar cabo dele. Ali onde a legislação existe, contudo, este segundo direito é perdido e repassado ao Estado. Se, ademais, você matar alguém em defesa própria ou em defesa de outrem, terá de provar ao tribunal que foi essa a razão que o motivou ao ato.

Desse modo, podemos identificar a “lei natural” com as regras morais na medida em que elas independem dos decretos legais positivos. Essas

regras se fazem necessárias caso deva existir qualquer distinção entre leis boas e leis más. Para Locke, a questão é simples, uma vez que as regras morais foram estabelecidas por Deus e podem ser encontradas na Bíblia. Quando, porém, esse fundamento teológico é suprimido, o problema se torna mais complexo. De todo modo, na medida em que se afirma a existência de distinção ética entre as ações certas e as ações erradas, podemos dizer que a lei natural define que ações seriam eticamente retas e eticamente erradas numa comunidade sem governo e que a lei positiva deve tê-la, tanto quanto possível, como guia e inspiração.

Em sua forma absoluta, a doutrina segundo a qual o indivíduo possui certos direitos inalienáveis é incompatível com o utilitarismo, isto é, com a doutrina de que as atitudes corretas são aquelas que mais fazem para promover a felicidade geral. No entanto, para que determinada doutrina seja fundamento adequado para a lei, não é necessário que seja verdadeira em todos os casos possíveis, mas apenas na imensa maioria deles. Todos podemos imaginar casos em que o assassinato se justificaria, mas esses casos são raros e não servem como argumento contra a ilegalidade do homicídio. De igual maneira, do ponto de vista utilitarista, talvez seja desejável (não digo que o seja) reservar a cada indivíduo certa esfera de liberdade pessoal. Nesse caso, a doutrina dos Direitos Humanos servirá como base conveniente para as leis adequadas, não obstante estejam eles sujeitos a exceções. O utilitarista terá de examinar a doutrina tida como fundamento das leis a partir do ponto de vista de seus efeitos práticos; ele não pode condená-la *ab initio* como contrária à sua ética.

C. O CONTRATO SOCIAL

Na especulação política do século XVII, são dois os principais tipos de teoria referentes à origem do governo. Vimos Robert Filmer exemplificar o primeiro, segundo o qual Deus conferira poder a certas

peçoas, que por sua vez constituíram — ou antes seus herdeiros — o governo legítimo, contra o qual rebelar-se seria não somente traição, mas também impiedade. Essa visão foi sancionada por sentimentos de imemorial antiguidade: em quase todas as civilizações primitivas, o rei fora alguém sagrado. Para os monarcas, como é natural, essa era uma teoria admirável. As aristocracias, por sua vez, tinham motivos de sobra para apoiá-la e motivos de sobra para opor-lhe resistência. Em seu favor estava o fato de ela enfatizar o princípio hereditário e oferecer forte apoio à resistência contra a classe mercantil recém-nascida. Ali onde a classe média inspirava mais medo ou ódio à aristocracia do que o rei, esses motivos prevaleceram. Onde se deu o contrário, sobretudo onde a aristocracia teve chances de conquistar poder supremo, ela esteve propensa a se opor ao rei e, portanto, também às teorias do direito divino.

O outro tipo relevante de teoria — do qual Locke é nome representativo — afirmava que o governo civil resulta de mero contrato e pertence tão somente a este mundo, sem ter sido, portanto, instaurado por autoridade divina. Alguns autores trataram o contrato social como fato histórico; outros, como ficção legal. Para todos, o importante era encontrar origem terrena para a autoridade governamental. Com efeito, era-lhes impossível conceber alternativa ao direito divino fora o suposto contrato. Todos, exceto os rebeldes, achavam que *alguma* razão deveria haver que justificasse a obediência aos governos, e não bastava declarar que, para a maioria, a autoridade governamental era algo conveniente. Em certo sentido, o governo deve ter o *direito* de exigir obediência, e o direito conferido por contrato parecia a única alternativa ao decreto divino. Por conseguinte, a doutrina de que o governo foi instituído por contrato tornou-se popular entre praticamente todos os adversários do direito divino dos reis. Há já um indício dessa teoria em Tomás de Aquino, mas sua primeira elaboração séria encontra-se em Grócio.

A doutrina do contrato era capaz de assumir formas que justificavam a tirania. Hobbes, por exemplo, afirmou que entre os cidadãos havia contrato para conferir todo o poder ao soberano escolhido, mas que o

soberano não era uma de suas partes e, portanto, adquiria autoridade ilimitada. De início, essa teoria poderia ter justificado o Estado totalitário de Cromwell; após a Restauração, justificou Carlos II. Na forma que Locke lhe dá, porém, o governo é uma das partes contratuais, sendo possível opor-lhe resistência caso se mostre incapaz de cumprir seu papel no acordo. Em essência, a doutrina lockiana é mais ou menos democrática, mas seu elemento democrático encontra-se limitado pela visão (antes implícita do que explícita) de que os que não têm propriedade não devem ser reconhecidos como cidadãos.

Vejamos agora o que diz Locke sobre o presente tema.

Em primeiro lugar, lemos uma definição do poder político:

Creio consistir o poder político tanto no direito de elaborar leis que impliquem penas de morte e, portanto, também todas as outras penalidades menores que regulam e preservam a propriedade quanto no direito de empregar a força da comunidade na execução de tais normas e na defesa da nação contra dano estrangeiro — e tudo somente em vista do bem público.

O governo, lemos, é o remédio para as inconveniências que surgem no estado de natureza em decorrência de serem todos juízes da própria causa. Todavia, ali onde o monarca é parte interessada da disputa, o remédio inexistente, uma vez que ele se torna tanto juiz quanto querelante. Considerações como essa culminaram nas visões de que os governos não podem ser absolutos e de que o judiciário deve ser independente do executivo. Ambas tiveram grande futuro na Inglaterra e nos Estados Unidos, mas por ora não nos interessam.

Por natureza, diz Locke, todo homem tem o direito de punir ataques cometidos contra si ou contra sua propriedade, podendo até mesmo recorrer à morte. A sociedade política só existe onde esse direito foi cedido à comunidade ou à legislação.

A monarquia absoluta não é uma forma de governo civil porque não há autoridade neutra que possa decidir as disputas entre o monarca e seus súditos: com efeito, em sua relação com os súditos o monarca ainda

se encontra em estado de natureza. É inútil esperar que o tornar-se rei converterá naturalmente o violento em virtuoso.

O homem que tem sido insolente e insultuoso nas florestas da América provavelmente não será muito melhor quando sobre o trono, onde talvez descubra que o saber e a religião podem justificar tudo quanto faça aos súditos e a espada venha a silenciar todos os que porventura o questionarem.

Na monarquia absoluta, os homens se protegem contra furões e raposas, mas “contentam-se — mais: julgam seguro — em ser devorados por leões”.

A sociedade civil implica a regra da maioria, exceto quando se acorda que número maior é exigido. (Nos Estados Unidos, por exemplo, um número maior é necessário para a alteração da Constituição ou para a ratificação de um tratado.) Isso parece democrático, mas é preciso ter em mente que Locke não acredita que mulheres e pobres devam ter direito à cidadania.

“O início da sociedade política depende de os indivíduos consentirem em se unir e formar sociedade.” Locke defende — de modo um tanto apático — que essa anuência deve ter de fato ocorrido, não obstante admita que a origem do governo antecede todo e qualquer registro histórico, exceto entre os judeus.

O acordo civil que institui o governo só obriga os que o firmaram: o filho deve concordar novamente com o que acordara o pai. (É manifesto o modo como isso decorre dos princípios de Locke, mas não se trata de algo muito realista. Estaria em grandes apuros o jovem americano que anunciasse, aos 21 anos: “Eu me recuso a ser obrigado pelo contrato que inaugurou os Estados Unidos!”)

O poder do governo conferido mediante contrato, lemos, jamais vai além do bem comum. Há instantes, reproduzi uma frase que tratava dos poderes do governo e que concluía: “e tudo somente em vista do bem público.” Parece não ter ocorrido a Locke questionar quem deveria ser o juiz desse bem. Como é evidente, caso se trate do governo, ele sempre

decidirá as coisas em seu favor. Aparentemente, para o filósofo esse papel caberia à maioria dos cidadãos. No entanto, questões numerosas devem ser definidas com grande velocidade para que seja possível averiguar a opinião do eleitorado; dessas, talvez a paz e a guerra sejam as mais importantes. Em casos assim, o único remédio está em conferir à opinião pública ou a seus representantes um poder — o do *impeachment*, por exemplo — que possa punir, subsequentemente, os oficiais do executivo que tenham agido de maneira impopular. Este remédio, porém, é muitas vezes pouquíssimo adequado.

Há pouco, citei uma frase que devo reproduzir novamente:

A grande e principal finalidade da união dos homens em nações e de sua submissão ao governo está na preservação de suas propriedades.

Sendo consistente com essa doutrina, Locke declara que:

O poder supremo não pode tomar de homem nenhum, sem o seu consentimento, qualquer parte de sua propriedade.

Ainda mais surpreendente é a declaração de que, muito embora tenham poder sobre a vida e a morte de seus soldados, os comandantes militares não podem tomar o dinheiro que lhes pertence. (Segue-se que, em todo e qualquer Exército, seria equivocado punir pequenas violações disciplinares por meio de multas, mas é admissível por meio da punição física, como o açoitamento. Isso demonstra o quão longe vai Locke por causa de seu culto à propriedade.)

Poderíamos muito bem achar que o problema da taxaço traria problemas para Locke, mas ele não encontra nenhum. Os gastos do governo, diz, devem ser custeados pelos cidadãos, mas com o consentimento destes, isto é, o consentimento da maioria. Contudo, pergunta-se, por que o consentimento da maioria deve bastar? A anuência de cada homem, dissera Locke, é necessária para justificar que

o governo tome para si qualquer parte de uma propriedade. Creio que, para ele, essa anuência tácita à taxaço segundo a decisão da maioria esteja implícita na cidadania, a qual, por sua vez, ele também cr   voluntária. Tudo isso, é claro, muitas vezes contradiz os fatos. A maioria dos homens não possui nenhuma liberdade de escolha real acerca do Estado a que pertencerão; do mesmo modo, hoje ninguém    livre para não pertencer a Estado nenhum. Suponha, por exemplo, que você    pacifista e reprova a guerra. Onde quer que viva, o governo tomar   parte de sua propriedade para propósitos marciais. Que critério de justiça há em ser obrigado a aceitar isso? Posso conceber muitas respostas, mas não creio que nenhuma seja consistente com os princípios de Locke. Ele apregoa a regra da maioria sem refletir adequadamente e não oferece transi  o desde suas premissas individualistas até ela, exceto na forma do mítico contrato social.

Esse contrato social, no sentido em que é exigido, permanece mítico mesmo quando houve de fato acordo para criar o governo em questão. Os Estados Unidos nos servem como exemplo. Quando a Constitui  o foi adotada, os homens gozavam de liberdade de escolha. Mesmo então, muitos votaram contra ela e não constituíram, portanto, partes interessadas. Eles poderiam muito bem deixar o país, é claro, e ao permanecerem se viram obrigados por um contrato a que não haviam assentido. Na prática, contudo, costuma ser difícil deixar o próprio país, e no período posterior    Constitui  o o consentimento dos homens se tornou ainda mais ilusório.

A questão dos direitos do indivíduo em oposi  o aos do governo é problema muito complexo. Os democratas de imediato afirmam que, sendo o governo representante da maioria, tem o direito de coagir a menor parte. Até certo ponto, isso deve proceder, uma vez que a coa  o está na essência do governo. No entanto, o direito divino das maiorias, se levado muito longe, pode se tornar quase tão tirânico quanto o direito divino dos reis. Locke pouco diz sobre o assunto nos *Ensaios sobre o governo*, mas dedica-lhe bastante tempo nas *Cartas sobre a tolerância*, em

que afirma que não se deve penalizar ninguém que creia em Deus em virtude de suas opiniões religiosas.

A teoria de que o governo foi criado por contrato, obviamente, é pré-evolutiva. A exemplo do sarampo e da tosse convulsa, ele deve ter se desenvolvido aos poucos, muito embora, também como ambos, pudesse ser introduzido repentinamente em novas regiões, como nas ilhas do Mar Meridional. Antes de estudarem a antropologia, os homens não faziam nenhuma ideia dos mecanismos psicológicos relacionados aos primórdios governamentais, tampouco das fantásticas razões que levaram as pessoas a adotarem instituições e costumes que acabariam se mostrando úteis. Como ficção legal que *justifica* o governo, porém, a teoria do contrato social possui *certo* grau de veracidade.

D. PROPRIEDADE

À luz do que se disse até aqui sobre as visões de Locke a respeito da propriedade, pode parecer que ele foi defensor dos grandes capitalistas em detrimento tanto de seus superiores quanto de seus inferiores sociais. No entanto, isso seria apenas meia verdade. Nele encontramos, lado a lado e irreconciliadas, tanto doutrinas que antecipam as do capitalismo desenvolvido quanto doutrinas que sugerem uma visão de mundo mais próxima à socialista. Nesse tema, como na maioria dos outros, é fácil descrevê-lo equivocadamente por meio de citações unilaterais.

Deixarei registrado, na ordem em que aparecem, as principais afirmações de Locke sobre o tema da propriedade.

Lemos, em primeiro lugar, que é propriedade do homem o fruto de seu trabalho — ou ao menos deveria ser. Em tempos pré-industriais, essa máxima não soava tão irreal quanto hoje. A produção urbana se dava sobretudo pelas mãos de artesãos que possuíam as próprias ferramentas e vendiam seus produtos. Quanto à produção agrícola, a escola a que Locke pertenceu declarava que a posse da terra pelo

camponês seria o melhor sistema. Para ele, o homem pode possuir quanta terra lhe for possível trabalhar, mas não mais. Locke parece negligenciar por completo que, nos países da Europa, a concretização desse programa dificilmente se tornaria possível sem uma revolução sangrenta. Em todos os lugares, a maior parte da terra destinada à agricultura pertencia aos aristocratas, que cobravam dos fazendeiros uma proporção fixa da produção (muitas vezes, a metade) ou um aluguel que poderia variar de tempos em tempos. O primeiro sistema prevaleceu na França e na Itália; o segundo, na Inglaterra. Mais ao Oriente, na Rússia e Prússia, os trabalhadores eram servos que trabalhavam para o proprietário e não gozavam de praticamente nenhum direito. Ao velho sistema, na França, deu fim a Revolução; no norte da Itália e na Alemanha Ocidental, fizeram-no as conquistas dos Exércitos revolucionários franceses. A servidão foi abolida na Prússia como resultado da derrota imposta por Napoleão; na Rússia, graças à derrota na Guerra da Crimeia. Em ambos os países, contudo, os aristocratas conservaram suas terras. Na Prússia Oriental, esse sistema, embora drasticamente controlado pelos nazistas, sobreviveu até os dias de hoje; na Rússia e nas atuais Lituânia, Letônia e Estônia, os aristocratas foram desapropriados pela Revolução Russa. Na Hungria e na Polônia, sobreviveram; na Polônia Oriental, foram “liquidados” em 1940 pelo governo soviético. Este, porém, fez tudo o que esteve a seu alcance para substituir, em território russo, a propriedade dos camponeses pela coletivização.

Na Inglaterra, o desenvolvimento foi mais complexo. Nos dias de Locke, a posição do trabalhador rural era aliviada pela existência dos bens comuns, sobre os quais gozava de direitos importantes que lhe permitiam obter sua comida mediante o próprio esforço. Esse sistema, resquício do medievo, era visto com desaprovação pelos homens de mentalidade moderna, que diziam tratar-se de desperdício do ponto de vista produtivo. Desse modo, um movimento pela delimitação dessas áreas se iniciou sob Henrique VIII e continuou sob Cromwell, sem porém ganhar força até mais ou menos 1750. Desse momento em diante,

ao longo de noventa anos, cada uma delas foi sucessivamente delimitada e entregue aos proprietários locais. Cada ação do gênero exigia um Ato do Parlamento, e os aristocratas que controlavam ambas as Câmaras parlamentares utilizaram seu poder legislativo para enriquecer impiedosamente, ao mesmo tempo que deixavam os trabalhadores agrícolas à beira da inanição. Aos poucos, graças ao crescimento da indústria, a situação desses trabalhadores melhorou; fosse o contrário, afinal, seria impossível impedi-los de migrar para as cidades. Hoje, como resultado da taxaço introduzida por Lloyd George, os aristocratas têm sido forçados a abrir mão de grande parte de suas propriedades agrícolas, enquanto os que também possuem terras urbanas ou industriais vêm conseguindo reter suas posses. Não houve nenhuma revolução abrupta, mas somente uma transição gradual que ainda vemos em progresso. No momento, os aristocratas que ainda têm fortunas devem sua riqueza à propriedade urbana ou industrial.

Exceto na Rússia, esse longo desdobramento parece de acordo com os princípios de Locke. É curioso que o filósofo apregoasse doutrinas cuja implementação exigia revolução significativa e, ao mesmo tempo, não demonstrasse qualquer sinal de que julgava injusto o sistema existente à época ou de que o sabia diferente daquele que advogava.

Atribuída por alguns a Karl Marx e por outros a Ricardo, a teoria do valor-trabalho — segundo a qual o valor de determinado produto depende da mão de obra exigida para sua produção — já pode ser encontrada em Locke, a quem fora sugerida por uma linhagem de predecessores que remonta a Tomás. Como afirma Tawney, num resumo da doutrina escolástica:

A essência do argumento estava em que o pagamento pode ser adequadamente exigido pelo artesão que produz os bens ou pelos mercadores que os transportam, dado que ambos seguem a própria vocação e servem à necessidade comum. O pecado imperdoável é o do especulador ou intermediário, que obtém lucro particular mediante a exploração das necessidades públicas. Encontra-se a verdadeira descendência das doutrinas de Tomás na teoria do valor-trabalho. O último dos escolásticos foi Karl Marx.

A teoria do valor-trabalho possui dois aspectos: um ético e outro econômico. Noutras palavras: ela pode asseverar que o valor de determinado produto *deve* ser proporcional à mão de obra que ele exige ou pode asseverar que, *na realidade*, o trabalho regula o preço. Esta segunda doutrina só é parcialmente verdadeira, como Locke bem reconhece. Nove décimos do valor, diz ele, deve-se ao trabalho; sobre o décimo final o autor nada diz. É o trabalho, afirma ainda, que confere a diferença de valor. Ele dá como exemplo a terra que os índios ocupam nos Estados Unidos, sem valor quase nenhum porque não cultivada pelos nativos. Locke parece não perceber que ela pode adquirir valor tão logo as pessoas se mostrem *dispostas* a trabalhá-la — isto é, antes de o fazerem de fato. Caso possua trecho de terra deserta em que alguém encontre petróleo, você pode vendê-lo por um bom preço sem realizar qualquer atividade. Como era natural à época, o autor não concebe casos assim, mas apenas os que dizem respeito à agricultura. A posse da terra pelos camponeses, por ele defendida, é inaplicável a situações como a da mineração em larga escala, para a qual são necessários um aparato custoso e muitos trabalhadores.

O princípio de que o homem tem direito ao fruto do próprio trabalho é inútil numa civilização industrial. Suponha que você esteja empregado na fabricação de carros da Ford: como estimar o quanto do resultado final se deve a seu esforço? Suponha, ainda, que você realize transporte de bens numa empresa ferroviária: quem pode decidir o quinhão que lhe cabe na produção das mercadorias? Considerações como essas fizeram com que aqueles que desejam impedir a exploração da mão de obra abandonassem esse princípio, trocando-o por métodos mais socialistas de organizar a produção e a distribuição.

A teoria do valor-trabalho foi em geral defendida por conta de certa hostilidade por alguma classe considerada predatória. Na medida em que a defenderam, os escolásticos o fizeram em oposição aos usurários, em sua grande maioria judeus. Ricardo, por sua vez, fê-lo em oposição aos donos da terra; Marx, aos capitalistas. Locke, no entanto, parece tê-la apregoado num vácuo, sem nutrir hostilidade a classe alguma. Hostil ele

só é aos monarcas, mas isso não tem nenhuma relação com o que pensa sobre o valor.

Algumas das opiniões de Locke são tão estranhas que não consigo vislumbrar modo de torná-las sensatas. O autor afirma que homem nenhum deve ter quantidade de ameixas que estrague antes de ser consumida por ele e sua família. Ao mesmo tempo, é admissível desfrutar de tanto ouro e tantos diamantes quanto for lícito conseguir, uma vez que ambos não estragam. Não lhe ocorre que o dono das ameixas pode vendê-las antes que apodreçam.

Locke dá grande ênfase ao caráter imperecível dos metais preciosos, para ele fonte do dinheiro e da desigualdade de riquezas. Com seu estilo abstrato e acadêmico, ele parece lamentar a desigualdade econômica, mas decerto não considera prudente tomar medidas que possam desencorajá-la. Não há dúvidas de que estivera impressionado, a exemplo de todos os homens de sua época, ante os avanços que os ricos haviam possibilitado à civilização, sobretudo como patronos da arte e das letras. A mesma atitude encontramos nos Estados Unidos de hoje, onde a ciência e a arte dependem em grande medida da benevolência dos ricos. De certa forma, a civilização se beneficia da injustiça social. Essa é a base daquilo que há de mais respeitável no conservadorismo.

E. FREIOS E CONTRAPESOS

A doutrina de que as funções legislativa, executiva e judiciária devem permanecer separadas é característica do liberalismo. Surgida na Inglaterra quando da resistência aos Stuart, ela foi formulada com clareza por Locke, ao menos no que diz respeito ao legislativo e ao executivo. Ambos têm de se manter isolados, diz, para que não haja abuso de poder. Naturalmente, deve-se recordar que, ao falar do legislativo, o autor se refere ao Parlamento e do executivo, ao rei. Ao menos é isso o que quer dizer do ponto de vista emocional,

independentemente de sua intenção lógica. Portanto, Locke acredita que o legislativo é virtuoso e que o executivo costuma ser iníquo.

O filósofo diz ainda que o legislativo deve ser supremo, mas também removível pela comunidade. Nisso está implícito que, a exemplo da Câmara dos Comuns, também deve ser eleito de tempos em tempos mediante voto popular. Se levada a sério, a remoção pelo povo se opõe ao papel conferido ao rei e aos lordes pela Constituição britânica de então, que fazia de ambos parte do poder legislativo.

Em todos os governos bem-compostos, declara Locke, o legislativo e o executivo encontram-se apartados. Surge então o problema: o que fazer quando há conflito? Se o executivo não convocar o legislativo nos momentos oportunos, lemos como resposta, estará em guerra contra o povo e poderá ser removido pela força. Essa visão, como é evidente, foi inspirada pelo que ocorrera sob Carlos I. De 1628 a 1640, o rei tentara governar sem o Parlamento, e para Locke esse tipo de coisa deve ser evitado mesmo se necessária a guerra civil.

“A força”, diz o autor, “a nada deve se opor senão à força injusta e ilícita”. Esse princípio é inútil na prática, a não ser que exista corpo que desfrute do direito legal de declarar quando determinada força é “injusta e ilícita”. A tentativa de Carlos I de coletar o dinheiro da frota sem o consentimento do Parlamento foi declarada “injusta e ilícita” pelos seus oponentes, e justa e lícita pelo próprio rei. Somente a instauração militar da Guerra Civil demonstrou que a interpretação que o monarca dera à constituição estava equivocada. O mesmo ocorreu na Guerra Civil americana. Porventura os Estados tinham direito à secessão? Ninguém o sabia, e somente a vitória do Norte sanou a dúvida legal. A crença, que encontramos em Locke e na maioria dos autores da época, em que todo homem honesto pode saber o que é justo e lícito não leva em conta nem a força do viés partidário presente em ambos os lados, nem a dificuldade de estabelecer um tribunal — seja externo, seja na consciência — capaz de pronunciar-se com autoridade acerca de questões confusas. Na prática, sendo elas suficientemente importantes, essas questões só são

solucionadas por meio do exercício do poder, e não mediante a justiça e a lei.

Em certa medida, Locke demonstra, ainda que em linguagem velada, ter ciência desse fato. Para certas disputas possíveis entre o legislativo e o executivo, ele afirma não existir nenhum juiz sob o céu. Uma vez que o céu não emite declarações explícitas, isso na prática significa que a decisão só pode ser alcançada pela luta, uma vez que a vitória da melhor causa terá origem celeste. Uma visão como essa é essencial a qualquer teoria que divida o poder do governo. Onde essa doutrina foi incorporada à Constituição, só é possível evitar uma guerra civil ocasional mediante o recurso ao meio-termo e ao bom senso. Ambos, porém, não passam de atos mentais e não podem ser incorporados numa constituição escrita.

É surpreendente que Locke nada diga sobre o judiciário, mesmo sendo essa uma questão premente à época. Até a Revolução, os juízes poderiam ser dispensados pelo rei a qualquer momento e, portanto, condenavam seus inimigos e absolviam seus amigos. Revolução concluída, eles se tornaram irremovíveis, exceto se por solicitação de ambas as câmaras do Parlamento. Achava-se que isso os levaria a julgar segundo a lei, mas na prática apenas substituiu o preconceito do rei por aquele do juiz. Qualquer que seja o caso, onde o princípio dos freios e contrapesos prevaleceu, o judiciário se tornou um terceiro ramo independente do governo, ao lado do legislativo e do executivo. O exemplo mais notável disso encontramos na Suprema Corte americana.

A história da doutrina dos freios e contrapeso é interessante.

Na Inglaterra, seu país de origem, seu objetivo era limitar o poder do rei, que até a Revolução detivera controle completo do executivo. Aos poucos, no entanto, o executivo tornou-se dependente do Parlamento, uma vez que era impossível, para um ministro, atuar sem a maioria na Câmara dos Comuns. Na prática, portanto, embora não formalmente, ele passou a ser um comitê escolhido pelo Parlamento, e assim os poderes legislativo e executivo se viram cada vez menos separados. Durante os últimos cinquenta anos, ademais, outro desdobramento teve lugar graças

ao poder de dissolução de que o primeiro-ministro goza e ao crescente rigor da disciplina partidária. A maioria no Parlamento decide hoje que partido estará no poder, mas praticamente nada mais faz após tomada a decisão. A legislação proposta quase nunca é promulgada, exceto quanto apresentada pelo governo. Assim, o governo atua tanto como legislativo quanto como executivo, e seu poder só é limitado pela ocasional necessidade de eleições gerais. Esse sistema, como fica claro, contraria por completo os princípios de Locke.

Na França, onde Montesquieu apregoeou a doutrina com grande vigor, defenderam-na os grupos mais moderados da Revolução Francesa. A vitória dos jacobinos, porém, mergulhou-a temporariamente no esquecimento. Napoleão, é claro, não viu nela qualquer utilidade, e, após ser recuperada na Restauração, ela desapareceu mais uma vez com a ascensão de Napoleão III. Em 1871, renasceu de novo, levando à adoção de uma constituição em que o presidente desfrutava de pouquíssimo poder e o governo era incapaz de dissolver as câmaras. Como resultado, grande influência foi conferida à Câmara dos Deputados, tanto em oposição ao governo quanto ao eleitorado. A divisão do poder era maior do que na Inglaterra moderna, mas menor do que a exigida pelos princípios de Locke, uma vez que o legislativo eclipsara o executivo. A forma que a Constituição francesa assumirá após a presente guerra é impossível prever.

O país em que o princípio lockiano da divisão dos poderes foi aplicado de maneira mais completa é os Estados Unidos, onde o presidente e o Congresso são inteiramente independentes entre si, e a Suprema Corte é independente de ambos. Por acaso, a Constituição fez da Suprema Corte uma ramificação do legislativo, uma vez que nada é lei se esta assim o disser. O fato de seus poderes só serem, em teoria, interpretativos acaba por aumentá-los, dado que dificulta a crítica daquilo que, supostamente, seriam apenas decisões legais. Diz muito acerca da sagacidade política dos americanos o fato de a Constituição só ter culminado uma única vez em conflito armado.

No geral, a filosofia política de Locke mostrou-se adequada e útil até a Revolução Industrial. Desde então, tornou-se cada vez mais incapaz de lidar com problemas importantes. O poder da propriedade, tal qual concretizado nas grandes corporações, estendeu-se para além do que Locke um dia imaginara. As funções necessárias do Estado — na educação, por exemplo — aumentaram enormemente. O nacionalismo estimulou a aliança, e às vezes a fusão, dos poderes político e econômico, fazendo da guerra o principal meio de concorrência. O cidadão isolado não desfruta mais do poder e da independência de que gozava nas especulações de Locke. A nossa é a era das organizações: os conflitos se dão entre elas, e não entre indivíduos isolados. O estado de natureza, como Locke o formulou, ainda existe entre os Estados. Um novo contrato social internacional se faz necessário para que possamos desfrutar dos benefícios governamentais prometidos. Quando um governo internacional for criado, grande parte da filosofia política de Locke tornar-se-á aplicável novamente, ainda que sem a parte referente à propriedade privada.

Notas

¹ Reproduzido por Tawney em *Religion and the Rise of Capitalism*.

² Cf. a Declaração da Independência.

³ “Eles são propriedade sua e também obra, feita para durar pelo tempo que bem Lhe aprouver, e não a outrem.”

Da época de Locke até o presente, dois têm sido os tipos de filosofia na Europa: um deve suas doutrinas e método à Locke; o outro deriva primeiro de Descartes e, depois, de Kant. O próprio Kant julgou ter alcançado uma síntese entre as filosofias derivadas de Descartes e as filosofias derivadas de Locke; isso, porém, nós não podemos admitir, ao menos do ponto de vista histórico; com efeito, os seguidores de Kant estiveram alinhados antes à tradição cartesiana do que à lockiana. Os primeiros herdeiros de Locke são Berkeley e Hume; em seguida, vêm os *philosophes* franceses que não pertenceram à escola de Rousseau; a eles seguem-se Bentham e os radicais filosóficos e, em quarto lugar, com importantes acréscimos da filosofia continental, Marx e seus discípulos. O sistema de Marx, no entanto, é eclético, e tudo o que se diga superficialmente sobre ele será falso. Desse modo, opto por deixá-lo de lado até o momento de examiná-lo com profundidade.

Nos tempos de Locke, seus principais adversários na filosofia foram os cartesianos e Leibniz. Contrariando a lógica, sua vitória na Inglaterra e na França se deu sobretudo graças ao prestígio de Newton. A autoridade de Descartes como filósofo se beneficiara, em sua época mesma, de seu trabalho na esfera da matemática e da filosofia natural. Todavia, a doutrina dos vórtices era definitivamente inferior, como explicação do sistema solar, à lei da gravitação de Newton. A vitória da cosmogonia newtoniana diminuiu o respeito dos homens por Descartes e aumentou a estima que sentiam pela Inglaterra. Ambas essas causas os fizeram pender para Locke. Na França do século XVIII, onde os

intelectuais se rebelavam contra um despotismo antiquado, corrupto e decadente, eles tinham a Inglaterra como lar da liberdade e se inclinaram à filosofia de Locke em virtude das doutrinas políticas que ele apregoava. No período que antecedeu a Revolução, a influência lockiana na França foi reforçada pela de Hume, que viveu temporariamente em território francês e conheceu muitos dos principais *savants*.

O principal transmissor da influência inglesa à França foi Voltaire.

Na Inglaterra, os seguidores filosóficos de Locke que antecederam à Revolução Francesa não demonstraram interesse nenhum por suas doutrinas políticas. Berkeley foi bispo não muito preocupado com a política; Hume, um tóri que seguiu o exemplo de Bolingbroke. A Inglaterra era politicamente inerte à época, e um filósofo poderia contentar-se em teorizar sem perder tempo com a situação do mundo. A Revolução Francesa mudou isso e obrigou os melhores espíritos a se voltarem contra o *status quo*. Não obstante, a tradição na filosofia pura permaneceu incólume. A *Necessidade do ateísmo*, de Shelley, pelo qual o autor foi expulso de Oxford, está repleta de influências lockianas.¹

Até a publicação, em 1781, da *Crítica da razão pura*, de Kant, talvez parecesse definitivamente superada, pelo recente método empírico, a velha tradição filosófica de Descartes, Spinoza e Leibniz. Este novo método, porém, jamais veio a predominar nas universidades alemãs, e após 1792 foi tido como responsável pelos horrores da Revolução. Revolucionários desistentes, como Coleridge, encontraram, em Kant, respaldo intelectual para sua oposição ao ateísmo francês. Aos alemães, que resistiam à França, era agradável possuir uma filosofia alemã que lhes servisse de apoio. Mesmo os franceses, após a queda de Napoleão, gostavam de ter armas contra o jacobinismo. Todos esses fatores favoreceram Kant.

A exemplo de Darwin, Kant deu início a um movimento que o teria repugnado. Ele foi liberal, democrata e pacifista, mas os que diziam desenvolver sua filosofia nada tiveram disso. Ou, se porventura ainda se denominassem liberais, foram liberais de uma nova espécie. Desde Rousseau e Kant, encontramos duas escolas de liberalismo: uma de

“cabeça dura” e outra de “coração mole”. Por meio de desdobramentos lógicos, a primeira passou por Bentham, Ricardo e Marx e chegou a Stalin; a de coração mole, também por passos lógicos, de Fichte, Byron, Carlyle e Nietzsche culminou em Hitler. O que digo, obviamente, é esquemático demais para ser preciso, mas pode servir como mapa e ajudar na memorização. Os estágios da evolução das ideias possuíram quase os mesmos traços da dialética hegeliana: cada doutrina se converteu, após estágios que parecem naturais, nos seus opostos. Todavia, esses desdobramentos não se deveram somente ao movimento inerente às ideias; a todo momento, foram orientados por circunstâncias externas e pelo reflexo de tais circunstâncias sobre as emoções humanas. Que as coisas assim ocorreram fica evidente ante o extraordinário fato de o liberalismo não ter passado por desenvolvimento parecido nos Estados Unidos, onde permanece até hoje como em Locke.

Deixando a política de lado, examinemos o que distingue as duas escolas filosóficas. Podemos classificá-las, em linhas gerais, como a filosofia continental e a filosofia britânica, respectivamente.

Antes de mais nada, há a diferença de método. A filosofia britânica é mais detalhada e assistemática do que a do Continente; quando se permite um princípio geral, põe-se a demonstrá-lo indutivamente pelo exame de suas várias aplicações. Desse modo, após anunciar que não há ideia sem impressão antecedente, Hume logo considera a seguinte objeção: suponha que você veja dois tons de cores semelhantes, mas não idênticos; e suponha que jamais tenha visto um tom intermediário entre os dois; porventura seria capaz de imaginar um tom assim? Ele não oferece resposta e afirma que uma conclusão contrária a seu princípio geral não lhe seria fatal, dado que seu princípio não é lógico, mas empírico. Quando — em contraste — deseja formular sua monadologia, Leibniz argumenta mais ou menos assim: tudo o que é complexo deve ser composto de partes simples; o que é simples não pode ter extensão; por conseguinte, tudo é composto de partes que não possuem extensão. O que não goza de extensão, porém, não é matéria, e assim os componentes fundamentais das coisas não são materiais. Se não são

materiais, portanto, devem ser mentais. Como consequência, uma mesa não passa de uma colônia de almas.

A diferença de método, aqui, pode ser caracterizada da seguinte maneira: em Locke ou Hume, uma conclusão comparativamente modesta é obtida a partir da ampla investigação de muitos fatos, enquanto, em Leibniz, um enorme edifício dedutivo é erigido, qual uma pirâmide, sobre a cabeça de um alfinete de princípio lógico. Em Leibniz, caso seja o princípio completamente verdadeiro e as deduções, inteiramente válidas, tudo vai bem; a estrutura, no entanto, é instável, e a menor falha faz com que tudo venha abaixo. Em Locke ou Hume, por sua vez, a base da pirâmide encontra-se sobre o sólido terreno do fato observado; a pirâmide estreita para cima, e não para baixo. Como consequência, o equilíbrio é estável e uma falha aqui ou acolá pode ser retificada sem acarretar um desastre completo. Essa diferença de método sobreviveu à tentativa de Kant de incorporar algo da filosofia empírica: de Descartes a Hegel, de um lado, e de Locke a John Stuart Mill, do outro, ela permanece invariável.

A diferença acima está relacionada a uma série de outras diferenças. Voltemo-nos, primeiro, para a metafísica.

Descartes formulou provas metafísicas da existência de Deus; delas, as mais importantes já haviam sido formuladas no século XI por santo Anselmo, arcebispo da Cantuária. Spinoza teve um Deus panteísta que, aos olhos ortodoxos, sequer parecia Deus; de todo modo, seus argumentos foram essencialmente metafísicos, e é possível remontá-los (embora ele mesmo talvez não o percebesse) à doutrina de que toda proposição deve ter sujeito e predicado. A metafísica de Leibniz bebeu da mesma fonte.

No que diz respeito a Locke, a orientação filosófica por ele inaugurada ainda não encontrou desenvolvimento pleno; ele julga válidos os argumentos de Descartes referentes à existência de Deus. Berkeley concebeu argumento inteiramente novo, mas Hume — em quem a nova filosofia chega à completude — rejeitou a metafísica por inteiro, afirmando que nada pode ser descoberto pelo raciocínio na

esfera que ela abarca. Essa visão perdurou na escola empírica; a oposta, embora um tanto modificada, em Kant e seus discípulos.

Na ética, há divisão semelhante entre as duas escolas.

Locke, como vimos, acreditava no prazer como bem, e foi essa a visão que prevaleceu entre os empiristas ao longo dos séculos XVIII e XIX. Seus oponentes, por outro lado, enjeitaram o prazer por se tratar de algo ignóbil, formulando uma série de sistemas éticos que pareciam mais elevados. Hobbes valorizou o poder, e com isso concordou, até certo ponto, Spinoza. Há neste duas visões irreconciliáveis sobre a ética: a primeira, aquela de Hobbes; a outra, a que defende o bem como união mística com Deus. Leibniz não deu à ética nenhuma contribuição importante, mas Kant a tornou suprema e derivou sua metafísica de premissas éticas. Sua ética é importante porque é antiutilitarista e apriorística; damos-lhe o nome de “nobre”.

Segundo Kant, caso seja gentil para com seu irmão porque gosta dele, você não terá qualquer mérito moral: tal mérito só existe quando o ato é desempenhado porque a lei moral assim o prescreve. Muito embora o prazer não seja o bem, é, todavia, injusto — de acordo com Kant — que o virtuoso sofra; e, uma vez que isso ocorre com frequência neste mundo, deve haver outro, posterior à morte, em que eles sejam recompensados. Do mesmo modo, é preciso que haja um Deus que garanta a justiça no além. Kant rejeita todos os raciocínios metafísicos do passado que provavam a existência de Deus e da imortalidade, mas considera irrefutável seu novo argumento ético.

Kant foi alguém que nutriu, acerca das questões práticas, uma visão afável e humanitária, mas o mesmo não pode ser dito sobre a maioria dos que rejeitaram a felicidade como bem. O tipo de ética denominado “nobre” está menos associado às tentativas de melhorar o mundo do que a visão, mais mundana, de que devemos tentar fazer os homens mais felizes. Isso não surpreende. O desprezo pela felicidade é mais fácil quando se trata da felicidade alheia, e não da nossa. Em geral, ela é substituída por certa forma de heroísmo, o que possibilita uma válvula de escape inconsciente para o desejo de poder e justificativas abundantes

para a crueldade. Além disso, pode ser também a emoção forte o fator valorizado — foi esse o caso dos românticos. Isso levou à tolerância de paixões como o ódio e a vingança; os heróis de Byron são característicos: não consistem jamais em pessoas de comportamento exemplar. Os homens que mais fizeram para promover a felicidade humana foram, como era de se esperar, aqueles que julgavam a felicidade importante, e não quem a desprezou em oposição a algo mais “sublime”. Ademais, a ética de alguém costuma refletir seu caráter, e a benevolência naturalmente conduz ao desejo da felicidade geral. Por conseguinte, os homens que tiveram a felicidade como finalidade de vida tenderam a ser mais benevolentes, enquanto os que propunham fins distintos se viram muitas vezes dominados, sem o saber, pela crueldade ou pelo amor ao poder.

Em geral, mas não invariavelmente, essas diferenças éticas estão associadas a diferenças políticas. Locke, como vimos, é experimental em suas crenças: não foi autoritário e desejou que toda questão fosse decidida pelo livre debate. O resultado, tanto no seu caso quanto no de seus seguidores, foi a fé numa reforma de tipo gradual. Uma vez que os sistemas de pensamento que apregoavam eram fragmentários, resultando do exame isolado de muitas questões diferentes, suas visões políticas estiveram naturalmente propensas a assumir o mesmo caráter. Eles militavam sem qualquer programa concebido em bloco, preferindo examinar cada questão do modo como ela mesma se lhes revelava. Na política, foram tão titubeantes e experimentais quanto na filosofia. Seus adversários, por outro lado, julgando-se capazes de “assimilar todo esse lamentável conjunto de coisas”, estiveram muito mais dispostos a “deixá-lo em pedaços e remodelá-lo segundo o desejo do coração”. Poderiam fazê-lo como revolucionários ou como homens que desejavam ampliar a autoridade dos poderes; em ambos os casos, não abriram mão da violência na busca de seus vastos objetivos e trataram o amor e a paz como fatores ignóbeis.

Do ponto de vista moderno, o grande defeito político de Locke e seus discípulos foi o culto da propriedade. Todavia, aqueles que os criticaram

por conta disso muitas vezes o fizeram em prol de classes mais daninhas do que os capitalistas, como os monarcas, os aristocratas e os militaristas. O aristocrata dono de terras, cuja renda lhe chega às mãos sem que tenha de fazer qualquer esforço e segundo costumes imemoriais, não se considera avarento; tampouco o fazem os que não veem por trás da superfície pitoresca. Por outro lado, o homem de negócios está engajado na busca consciente da riqueza, e embora suas atividades fossem mais ou menos novas, acabaram por suscitar um ressentimento que não era direcionado às extorsões cavalheirescas dos donos de terra. Foi esse o caso dos autores de classe média e daqueles que os liam; não, porém, dos camponeses, como se viu nas Revoluções Francesa e Russa. Os camponeses, entretanto, são inarticulados.

A maioria dos adversários da escola de Locke nutriu admiração pela guerra porque a tinha como algo heroico, como algo que implicava o desprezo pelo conforto e pela tranquilidade. Os que adotaram ética utilitarista, por sua vez, tendiam a ver a maioria das guerras como sandice. Ao menos no século XIX, isso novamente os levou para o lado dos capitalistas, que se opunham às guerras porque interferiam no comércio. A posição dos capitalistas, é claro, teve como motivação somente o egoísmo, mas acabou por culminar em visões mais alinhadas ao interesse comum do que aquelas defendidas pelos militaristas e seus simpatizantes literários. É bem verdade que a atitude dos capitalistas com relação à guerra oscilou; em geral, os conflitos da Inglaterra no século XVIII, exceção feita àquele contra os Estados Unidos, foram rentáveis e receberam apoio dos homens de negócios. Dali em diante, porém, até os últimos anos do século XIX, eles optaram pela paz. Hoje, as grandes empresas estabeleceram vínculo tão estreito com o Estado nacional que a situação mudou por completo. De todo modo, tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos, os grandes negócios ainda costumam desfavorecer a guerra.

Obviamente, o egoísmo esclarecido não é a mais sublime das motivações, mas aqueles que o censuram muitas vezes o substituem, acidentalmente ou não, por razões muito piores, como o ódio, a inveja e

o amor ao poder. Em geral, a escola que deveu sua origem a Locke e que apregooou o egoísmo esclarecido fez mais para aumentar a felicidade humana e menos para elevar sua miséria do que aquelas que a desprezaram em nome do heroísmo e do sacrifício próprio. Não negligencio os horrores do industrialismo primitivo, mas no final das contas eles foram mitigados no seio do próprio sistema. Ademais, contraponho-os à servidão russa, aos males da guerra, ao medo e ao ódio que lhes são subsequentes e ao inevitável obscurantismo dos que procuram preservar os sistemas de outrora quando estes já perderam sua vitalidade.

Nota

¹ Tome-se, por exemplo, a declaração: “Quando uma proposição é oferecida à mente, esta percebe o acordo ou desacordo das ideias de que aquela é composta.”

Nota

¹ Por exemplo: “Não estive bêbado na noite passada. Tomei apenas dois copos. Além disso, todos sabem que sou abstinente.”

Notas

¹ Livro I, parte III, seção IV.

² Livro I, parte III, seção VIII.

Parte II

De Rousseau até o presente

Notas

¹ O Conselho de Genebra ordenou que os dois livros fossem queimados e instruiu que Rousseau fosse preso caso pisasse na cidade. O governo francês solicitara sua detenção: a Sorbonne e o Parlamento de Paris condenaram Emílio.

² Devemos excetuar Pascal. “O coração tem razões que a própria razão desconhece” é máxima que se alinha ao estilo de Rousseau.

³ “Un prêtre en bonne règle ne doit faire des enfants qu’aux femmes mariées” é o que ele, em outro momento, afirma ter ouvido de um padre saboiano.

⁴ Por exemplo: “Muitas vezes há grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral: esta só leva em consideração o interesse comum; aquela se volta para o interesse privado e nada mais é do que a soma de vontades particulares. Retire-se, porém, dessas mesmas vontades o mais e o menos que se anulam e a vontade geral continuará sendo a soma das diferenças.”

⁵ Hegel opta por enaltecer, de modo particular, a distinção entre a vontade geral e a vontade de todos. Diz ele: “Rousseau teria oferecido contribuição mais sã à teoria do Estado caso conservasse sempre essa distinção diante dos olhos” (Lógica, seção 163).

As correntes de pensamento do século XIX

A vida intelectual do século XIX foi mais complexa do que a de qualquer época precedente. Isso se deu por diversos motivos. Primeiro, a área em que se desenvolveu nunca foi tão grande: Estados Unidos e Rússia ofereceram contribuições importantes, enquanto a Europa tomou maior ciência das filosofias indianas, tanto as antigas quanto as modernas. Em segundo lugar, a ciência, principal fonte de novidades desde o século XVII, alcançou novas conquistas, sobretudo nos campos da geologia, da biologia e da química orgânica. Terceiro, a produção mecânica modificou profundamente a estrutura social, dando aos homens nova concepção de seus poderes em relação ao ambiente físico. Em quarto lugar, uma profunda revolta — tanto no plano filosófico quanto no plano político — contra os sistemas tradicionais de pensamento, política e economia deu origem a ataques voltados a numerosas crenças e instituições vistas, até então, como inexpugnáveis. Essa revolta assumiu duas formas muito distintas: uma romântica e outra racionalista. (Emprego os termos em sentido amplo.) A revolta romântica passa de Byron, Schopenhauer e Nietzsche a Mussolini e Hitler; a racionalista tem início com os filósofos franceses da Revolução, passa, de modo um tanto brando, aos radicais filosóficos da Inglaterra, adquire forma mais profunda em Marx e culmina na Rússia soviética.

O predomínio intelectual da Alemanha é fator novo e começa com Kant. Leibniz, embora alemão, escreveu sempre em latim ou francês, sofrendo pouquíssima influência germânica em sua filosofia. O idealismo posterior a Kant, por outro lado, bem como a filosofia

germânica tardia, foi profundamente influenciado pela história do país; muito do que parece estranho na especulação filosófica alemã reflete o estado de espírito de uma nação vigorosa que foi privada, graças a acidentes históricos, de seu quinhão natural de poder. A Alemanha lograra sua posição internacional graças ao Sacro Império Romano, mas o imperador aos poucos perdeu o controle dos seus submissos de menor importância. O último imperador poderoso foi Carlos V, que deveu seu poder aos bens que detinha na Espanha e nos Países Baixos. A Reforma e a Guerra dos Trinta Anos destruíram o que restara da unidade alemã, deixando uma série de principados insignificantes à mercê da França. No século XVIII, somente um Estado seu, a Prússia, havia resistido de maneira bem-sucedida aos franceses; foi essa a razão por que Frederico veio a ser denominado o Grande. Até mesmo a Prússia, porém, não conseguiu resistir a Napoleão, sendo completamente derrotada na batalha de Jena. A ressurreição prussiana sob Bismarck afigurou-se como o resgate do passado heroico de Alarico, Carlos Magno e Barbarossa. (Para os alemães, Carlos Magno é germânico, e não francês.) Bismarck demonstrou seu senso histórico ao dizer: “Nós não iremos a Canossa.”

A Prússia, porém, não obstante predominasse na política, era muito menos avançada culturalmente do que a maior parte da Alemanha Ocidental. Isso explica por que tantos alemães de destaque, entre eles Goethe, não lamentaram o êxito de Napoleão em Jena. No início do século XIX, a Alemanha ostentava diversidade cultural e econômica extraordinária. Na Prússia Oriental, a escravidão perdurava ainda; a aristocracia rural se via amplamente imersa na ignorância bucólica, enquanto os trabalhadores careciam até mesmo da educação mais rudimentar. A Alemanha Ocidental, por sua vez, tivera parte de seu território submetida a Roma ao longo da antiguidade. Desde o século XVII, andara sob influência francesa e se vira ocupada pelos exércitos revolucionários da França, adquirindo instituições tão liberais quanto as francesas. Alguns de seus príncipes foram inteligentes, patronos das artes e ciências como aqueles das cortes renascentistas de outrora; o exemplo mais notável é o de Weimar, onde o grão-duque foi patrono de

Goethe. Naturalmente, a grande maioria dos príncipes se opôs à unidade alemã, dado que destruiria sua independência. Eram, por conseguinte, antipatriotas, e nisso os seguiram muitos dos homens de destaque que deles dependiam; a estes, Napoleão se afigurou como missionário de uma cultura superior àquela da Alemanha.

Pouco a pouco, ao longo do século XIX, a cultura da Alemanha protestante foi tornando-se prussiana. Frederico, o Grande, na condição de livre-pensador e admirador da filosofia francesa, esforçara-se para fazer de Berlim um centro cultural; a Academia da cidade teve como presidente vitalício um destacado francês de nome Maupertuis, que no entanto tornou-se a infeliz vítima da zombaria letal de Voltaire. A exemplo dos outros déspotas esclarecidos da época, Frederico não teve em vista nenhuma reforma econômica ou política; tudo o que logrou foi uma claqué de intelectuais contratados. Após a sua morte, a Alemanha Ocidental voltou a ser o lugar onde se encontrava a maioria dos homens de cultura.

A filosofia alemã era mais próxima da Prússia do que a literatura e a arte. Kant foi súdito de Frederico, o Grande; Fichte e Hegel, professores em Berlim. Kant sofreu pouca influência prussiana (na realidade, sua teologia liberal lhe trouxe problemas com o governo da Prússia); tanto Fichte quanto Hegel, por outro lado, foram seus porta-vozes e deram grande contribuição à posterior identificação do patriotismo alemão com a admiração pela Prússia. Nesse aspecto, a obra de ambos foi levada adiante por grandes historiadores alemães, sobretudo Mommsen e Treitschke. Bismarck, por fim, convenceu a nação alemã a aceitar a unificação sob a Prússia, dando, assim, vitória aos elementos de inclinação menos internacional da cultura germânica.

Ao longo de todo o período que se seguiu à morte de Hegel, a maior parte da filosofia acadêmica se manteve tradicional — portanto, sem importância. A filosofia empirista britânica predominou na Inglaterra quase até o fim do século; na França, até período um tanto anterior. Aos poucos, no que diz respeito aos professores de filosofia técnica, Kant e Hegel conquistaram as universidades francesas e inglesas, mas o público

instruído em geral foi pouquíssimo afetado por esse movimento, que teve reduzida adesão entre os homens de ciência. Os autores que deram prosseguimento à tradição acadêmica — John Stuart Mill, do lado empirista; Lotze, Sigwart, Bradley e Bosanquet, do lado do idealismo alemão — não pertenceram ao primeiro escalão de filósofos, isto é, não estiveram no mesmo plano daqueles cujo sistema, em geral, haviam adotado. A filosofia acadêmica muitas vezes estivera dissociada do que de mais vigoroso havia no pensamento da época — nos séculos XVI e XVII, por exemplo, quando ainda era majoritariamente escolástica. Sempre que isso acontece, o historiador da filosofia volta-se menos para os mestres do que para os hereges amadores.

A maior parte dos filósofos da Revolução Francesa mesclou a ciência com certas crenças associadas a Rousseau. Helvétius e Condorcet podem ser considerados exemplares em sua combinação de racionalismo e entusiasmo.

Helvétius (1715-71) teve a honra de ter sua obra *De l'Esprit* (1758) condenada pela Sorbonne e incendiada pelo carrasco. Bentham a leu em 1769 e logo resolveu dedicar a vida aos princípios da legislação, dizendo: “O que Bacon foi para o mundo físico, Helvétius foi para a moral. O mundo moral, portanto, teve seu Bacon, mas seu Newton ainda há de vir.” James Mill usou Helvétius como guia na educação de seu filho John Stuart.

Seguindo a doutrina lockiana segundo a qual a mente é uma *tabula rasa*, Helvétius considerava as diferenças entre os indivíduos inteiramente procedentes das diferenças educacionais: os talentos e as virtudes de cada indivíduo são resultado de sua instrução. O gênio, afirma, muitas vezes nasce do acaso: se não tivesse sido flagrado caçando ilegalmente, Shakespeare teria vivido como mero comerciante de lã. Seu interesse pela legislação advém da doutrina de que os principais instrutores da adolescência são as formas de governo e os modos e costumes que lhe sucedem. Os homens nascem ignorantes, não estúpidos; o que os torna estúpidos é a educação.

Na ética, Helvétius era utilitarista: o prazer equivalia ao bem. Na religião, adotou posicionamento deísta e veementemente anticlerical. Na teoria do conhecimento, tomou para si uma versão simplificada de Locke: “À luz de Locke, sabemos que é aos órgãos sensoriais que devemos nossas ideias, e, por conseguinte, também nossa mente.” A sensibilidade física, diz, é a causa única de nossas ações, nossos pensamentos, nossas paixões e nossa sociabilidade. Ele discorda veementemente de Rousseau quanto ao valor do conhecimento, tendo-o em altíssima conta.

Sua doutrina é otimista, visto que uma educação perfeita é suficiente para tornar o homem perfeito. Há sugestão de que seria fácil encontrar educação perfeita caso os padres saíssem do caminho.

As opiniões de Condorcet (1743-94) se assemelham às de Helvétius, mas têm influência maior de Rousseau. Os direitos do homem, diz, deduzem-se todos de uma única verdade, qual seja: a de que ele é ser sensível, capaz de elaborar raciocínios e adquirir ideias morais. Disso se segue que os homens não podem mais ser divididos entre governantes e súditos, mentirosos e incautos. “Princípios tais, aos quais o generoso Sidney dedicou sua vida e Locke conferiu a autoridade de seu nome, foram depois elaborados com maior precisão por Rousseau.” Locke, afirma, demonstrou pela primeira vez os limites do conhecimento humano. Seu “método logo se tornou o de todos os filósofos, e foi por terem-no aplicado à moral, à política e à economia que conseguiram trilhar, nessas ciências, caminho quase tão certo quanto aquele das ciências naturais”.

Condorcet admira sobremaneira a Revolução Americana. “O bom senso puro e simples revelou, aos habitantes das colônias britânicas, que os ingleses nascidos do outro lado do oceano Atlântico possuíam exatamente os mesmos direitos daqueles que nasceram no meridiano de Greenwich.” A Constituição dos Estados Unidos, diz, baseia-se nos direitos naturais; além disso, a Revolução Americana tornou os direitos do homem conhecidos em toda a Europa, desde o Neva até o Guadalquivir. Os princípios da Revolução Francesa, no entanto, são

“mais puros, precisos e profundos do que aqueles que guiaram os americanos”. Essas palavras foram escritas quando Condorcet se escondia de Robespierre; logo em seguida, foi capturado e mandado à prisão. Morreu preso, mas a forma de sua morte é incerta.

Ele acreditava também na igualdade das mulheres. Ademais, concebeu a teoria populacional de Malthus, mas sem as mesmas consequências sombrias, pois a associou à exigência do controle da natalidade. O pai de Malthus foi discípulo de Condorcet, o que explica por que o filho veio a conhecer a teoria.

Condorcet é ainda mais entusiasta e otimista do que Helvétius. Acredita que, se difundidos os princípios da Revolução Francesa, todos os grandes males sociais logo desaparecerão. Talvez lhe tenha sido bom falecer antes de 1794.

As doutrinas dos filósofos revolucionários franceses, sob forma menos entusiasmada e muito mais precisa, foram levadas à Inglaterra pelos radicais filosóficos, dos quais Bentham foi o líder reconhecido. De início, Bentham praticamente só se interessou pelo direito, mas aos poucos, chegando à velhice, ampliou seus interesses e adotou opiniões mais subversivas. De 1808 em diante, foi republicano, defendeu a igualdade das mulheres, opôs-se ao imperialismo e tornou-se inflexível democrata. Algumas de suas opiniões ele deveu a James Mill; ambos acreditavam na onipotência da educação. A adoção do princípio da “maior felicidade ao maior número de pessoas” sem dúvida resultou de seu sentimento democrata, mas também implicava oposição à doutrina dos direitos do homem, que o autor expressamente denominou “bobagem”.

De diversas maneiras os radicais filosóficos diferiram de homens como Helvétius e Condorcet. De temperamento paciente, eles gostavam de elaborar suas teorias até os detalhes mais práticos. Conferiram, ademais, grande importância à economia, que, em sua opinião, precisava ser desenvolvida como ciência. Tendências ao entusiasmo existiram em Bentham e John Stuart, mas não em Malthus ou James Mill, a quem tal “ciência” refreara — sobretudo a sombria versão malthusiana da teoria

populacional, segundo a qual os assalariados devem sempre, exceto após a ocorrência de uma peste, ganhar o mínimo possível para assegurar a vida de suas famílias. Outra grande diferença entre os benthamistas e seus predecessores franceses está em que houve, na Inglaterra industrial, o violento conflito entre empregadores e assalariados que culminaria no sindicalismo e no socialismo. Os benthamistas em geral se alinharam aos empregadores e se opuseram à classe trabalhadora. John Stuart Mill, porém, seu último representante, aos poucos deixou de aderir aos inflexíveis princípios do pai e tornou-se, conforme envelhecia, cada vez menos hostil ao socialismo e cada vez menos convicto da veracidade eterna da economia clássica. De acordo com sua autobiografia, esse processo de abrandamento se iniciara com a leitura dos poetas românticos.

Os benthamistas, não obstante fossem, de início, revolucionários muito brandos, aos poucos deixaram de sê-lo; parte disso deveu-se a seu êxito na conversão do governo britânico a algumas de suas posições e, parte, à oposição à força crescente do socialismo e do sindicalismo. Os que se rebelavam contra a tradição se dividiam, como visto, em dois grupos: os racionalistas e os românticos (embora as duas visões se mesclassem em homens como Condorcet). Os benthamistas foram quase inteiramente racionalistas, assim como os socialistas que se rebelaram contra eles e contra a ordem econômica existente. Esse movimento não adquire filosofia plena até chegarmos a Marx, de quem trataremos em capítulo posterior.

A forma de revolta que assumiu o movimento romântico é muito diferente da forma adotada pelo racionalismo, não obstante ambas derivem da Revolução Francesa e dos filósofos que imediatamente a precederam. A forma romântica é vista em Byron de um modo infilosófico, mas em Schopenhauer e Nietzsche ela já conhece a linguagem da filosofia. Sua tendência, às custas do intelecto, é de se voltar para a vontade, a impacientar-se com as cadeias de raciocínio e a glorificar certos tipos de violência. Na política prática, é importante como aliada do nacionalismo. Sua propensão, se não toda a sua prática, é

a de ser definitivamente contrária ao que em geral chamamos razão; tende, ademais, a ser também anticientífica. Algumas de suas formas mais radicais são encontradas entre os anarquistas russos, mas na Rússia foi a forma racionalista de revolta que enfim prevaleceu. Veio da Alemanha, sempre mais suscetível ao romantismo do que qualquer outro país, a válvula de escape governamental para a filosofia antirracional da vontade bruta.

As filosofias que temos examinado até aqui tiveram inspiração tradicional, literária ou política. No entanto, houve também duas outras fontes de opinião filosófica: a ciência e a produção mecânica. Esta última teve sua influência teórica iniciada com Marx e tornou-se, desde então, cada vez mais importante. A primeira tem se mostrado importante desde o século XVII, mas durante o XIX assumiu novas formas.

O que Galileu e Newton representaram para o século XVII, Darwin foi para o século XIX. A teoria darwiniana consistia em duas partes. De um lado, havia a doutrina da evolução, segundo a qual as diferentes formas de vida haviam se desenvolvido gradualmente a partir de um ancestral comum. Essa doutrina, hoje aceita por todos, não era nova. Lamarck e o avô de Darwin, Erasmus, haviam-na defendido, sem falar em Anaximandro. Darwin ofereceu fartas evidências que a respaldavam; na segunda parte de sua teoria, julgou também ter descoberto a causa da evolução. Assim, conferiu à doutrina uma popularidade e um vigor científico antes inexistentes. Todavia, não está nele, de modo algum, a sua origem.

A segunda parte da teoria de Darwin versava sobre a luta pela existência e sobre a sobrevivência do mais adaptável. A velocidade com que os animais e as plantas se multiplicam é maior do que a velocidade com que a natureza pode sustentá-los; em cada geração, portanto, muitos perecem antes de chegar à idade reprodutiva. O que determina quem irá sobreviver? Em certa medida, a sorte, sem dúvida. Todavia, há outra causa ainda mais importante. Em regra, os animais e as plantas não são precisamente como seus pais; antes, diferem levemente por excesso ou falta em cada característica mensurável. Em determinado

ambiente, os membros da mesma espécie competem pela sobrevivência, e aqueles que melhor se adaptam têm melhores chances. Assim, de todas as variações casuais, as que são mais favoráveis preponderarão entre os adultos de cada geração. Eis o que explica por que, era após era, os cervos correm com mais velocidade, os gatos são mais silenciosos ao perseguir suas presas e o pescoço das girafas se torna mais longo. Em tempo oportuno, dizia Darwin, esse mecanismo explicaria o longo desenvolvimento verificado desde os protozoários até o *homo sapiens*.

Essa parte da teoria darwiniana foi bastante contestada; a maioria dos biólogos a tem como objeto de muitas qualificações importantes. Contudo, não é isso o que mais interessa ao historiador que se dedica às ideias do século XIX. Do ponto de vista histórico, o que interessa é a extensão de Darwin à vida da economia que caracterizou os radicais filosóficos. A força motriz da evolução, segundo ele, consiste numa espécie de economia biológica praticada num mundo de livre concorrência. Foi a doutrina populacional de Malthus, estendida ao mundo dos animais e das plantas, o que sugeriu a Darwin a luta pela existência e a sobrevivência do mais apto como fontes da evolução.

Embora Darwin mesmo tenha sido liberal, suas teorias tiveram consequências que, em certo sentido, se opõem ao liberalismo tradicional. A doutrina de que todos os homens nascem iguais e de que a diferença entre os adultos se deve apenas à educação era incompatível com a ênfase atribuída às diferenças congênitas entre os membros da mesma espécie. Se as características adquiridas, como afirmou Lamarck, e como o próprio Darwin, até certo ponto, esteve disposto a reconhecer, eram de fato herdadas, seria possível atenuar a oposição a conceitos semelhantes àqueles defendidos por Helvétius; no entanto, fora algumas exceções não muito importantes, somente as características congênitas parecem ser transmitidas. As diferenças inatas entre os homens, pois, adquirem importância fundamental.

Há uma consequência ulterior da teoria da evolução, que independe do mecanismo particular sugerido por Darwin. Dado que os homens e animais possuem ancestral comum, e dado que os homens se

desenvolveram em estágios tão lentos que houve um dia criaturas sobre as quais não saberíamos dizer se foram humanas ou não, surge o problema: em que estágio da evolução os homens, ou seus ancestrais semi-humanos, passaram a ser todos iguais? Porventura o *Pithecanthropus erectus*, caso adequadamente educado, teria feito trabalho tão bom quanto o de Newton? Por acaso o Homem de Piltdown teria escrito a poesia de Shakespeare se houvesse quem o acusasse de caça ilegal? Um igualitário inflexível que responda afirmativamente às perguntas acima será forçado a igualar os macacos aos seres humanos. E por que parar nos macacos? Não vejo como ele poderia resistir a um raciocínio em favor do sufrágio para as ostras. Um adepto da evolução deveria afirmar que não somente a doutrina da igualdade dos homens é contrária à biologia, mas também a doutrina dos direitos humanos; com efeito, ela estabelece distinção assaz enfática entre os homens e os outros animais.

Há, contudo, ainda outro aspecto do liberalismo que se viu amplamente fortalecido pela doutrina da evolução: a crença no progresso. Na medida em que a condição do mundo permitiu o desenvolvimento do otimismo, a evolução foi acolhida pelos liberais (seja por conta disso, seja por oferecer novos argumentos contrários à teologia ortodoxa). O próprio Marx, não obstante formulasse doutrinas que são, em certos aspectos, pré-darwinianas, quis dedicar seu livro a Darwin.

O prestígio da biologia fez com que os homens influenciados pela ciência aplicassem ao mundo categorias biológicas, e não mecanicistas. Tudo estava em evolução, e era fácil imaginar um objetivo imanente. A despeito de Darwin, muitos acharam que a evolução justificava a crença num propósito cósmico. O conceito de organismo veio a ser tratado como chave para as explicações tanto científicas quanto filosóficas das leis naturais, enquanto o pensamento atômico do século XVIII passou a ser visto como datado. Esse ponto de vista influenciou até mesmo a física teórica. Na política, ele naturalmente desloca a ênfase do indivíduo e a volta para a comunidade, em oposição. Isso está em harmonia com o poder crescente do Estado; harmoniza-se também com o nacionalismo,

que pode recorrer à doutrina da sobrevivência do mais apto tal qual aplicada não aos indivíduos, mas às nações. Nesse ponto, porém, adentramos a região das visões extracientíficas que o grande público assimila a partir de doutrinas científicas malcompreendidas.

Se a biologia se opôs a uma visão mecanicista de mundo, a técnica da economia moderna teve efeito oposto. Até cerca do fim do século XVIII, a técnica científica não exerceu um efeito importante sobre as opiniões, ao contrário do que acontecia com as doutrinas da ciência. Foi apenas com a ascensão do industrialismo que a técnica passou a afetar o pensamento dos homens. Mesmo então, contudo, esse efeito foi mais ou menos indireto. Em regra, os homens que produzem teorias filosóficas travam pouquíssimo contato com as máquinas. Os românticos perceberam e odiaram a feiura gerada pelo industrialismo em lugares outrora belos, bem como a vulgaridade (ao menos segundo eles) daqueles que faziam fortunas no “comércio”. Isso os fez nutrir, pela classe média, uma hostilidade que por vezes os levou a algo semelhante a uma aliança com os defensores do proletariado. Engels enalteceu Carlyle sem perceber que seu desejo não era que os assalariados se emancipassem, e sim que se sujeitassem ao tipo de senhores que um dia tiveram na Idade Média. Os socialistas acolheram o industrialismo, mas desejaram libertar os trabalhadores industriais da submissão ao poder dos empregadores. Do industrialismo, eles extraíam os problemas que se punham a examinar, mas não as ideias empregadas na solução desses problemas.

O efeito mais importante da produção mecânica sobre o retrato imaginativo do mundo está no enorme aumento da sensação do poder humano. Trata-se tão somente da aceleração de um processo iniciado antes do despontar da história, quando os homens viram reduzido o medo dos animais selvagens, mediante a invenção de armas, e o medo da fome, mediante a invenção da agricultura. Essa aceleração, contudo, foi tão grande que acabou por gerar uma visão de mundo radicalmente nova naqueles que exercem o poder engendrado pela técnica moderna. Antigamente, montanhas e quedas d'água constituíam fenômenos

naturais; hoje, é possível eliminar uma montanha inconveniente e criar uma queda d'água oportuna. Antigamente, havia desertos e regiões férteis; hoje, caso julgemos válido, o deserto pode florescer qual uma rosa, enquanto otimistas insuficientemente científicos convertem regiões férteis em desertos. Antigamente, os camponeses viviam como seus pais e avós haviam vivido, e acreditavam nas mesmas coisas em que eles haviam acreditado; nem o poder da Igreja foi capaz de eliminar as cerimônias pagãs, que recebiam traje cristão ao serem associadas a santos locais. Agora, as autoridades podem decretar o que os filhos dos camponeses aprenderão na escola e transformar a mentalidade dos agricultores no espaço de uma geração; alguns depreendem que isso foi realizado na Rússia.

Desse modo surge, entre aqueles que orientam as decisões ou que têm contato direto com quem o faz, uma crença nova no poder: primeiro, no poder do homem em seus conflitos com a natureza; depois, no poder dos governantes em oposição aos seres humanos cujas crenças e aspirações eles procuram controlar por meio da propaganda científica, de modo particular pela educação. Vemos, como resultado, a redução da fixidez: nenhuma mudança parece impossível. A natureza é material bruto; o mesmo se aplica àquela parte da raça humana que não tem participação eficaz no governo. Existem alguns conceitos de outrora que representam a crença dos homens nos limites do poder humano; destes, os dois principais são Deus e a verdade. (Não digo, aqui, que ambos estejam *logicamente* vinculados.) Conceitos assim tendem a se esvaír; mesmo se não forem explicitamente negados, perderão importância e só serão admitidos de maneira superficial. Essa visão de mundo é integralmente nova, sendo impossível predizer como a humanidade se adaptará a ela. Gerou até agora calamidades imensas e decerto gerará outras no futuro. Forjar filosofia que seja capaz de lidar tanto com homens inebriados pela possibilidade de ter um poder quase pleno quanto com a apatia dos que são impotentes é a tarefa mais urgente de nossa era.

Embora muitos ainda creiam sinceramente na igualdade humana e na democracia teórica, a imaginação dos modernos foi assaz afetada pelo modelo de disposição social sugerido pela organização essencialmente antidemocrática da indústria no século XIX. De um lado, estão os magnatas industriais; do outro, a massa de trabalhadores. Essa ruptura da democracia que ocorre em seu interior ainda não foi reconhecida pelos cidadãos comuns dos países democráticos, mas tem sido causa de preocupação desde Hegel, e a clara incompatibilidade descoberta entre os interesses dos muitos e os interesses dos poucos encontrou expressão prática no fascismo. Dos filósofos, Nietzsche esteve descaradamente ao lado dos poucos; Marx, fervorosamente ao lado dos muitos. Talvez Bentham tenha sido o único homem de relevância a tentar harmonizar os interesses conflitantes; por conseguinte, incorreu na hostilidade de ambos os lados.

Para formularmos satisfatoriamente qualquer ética moderna das relações humanas, será essencial reconhecer tanto as limitações necessárias do poder dos homens sobre o ambiente não humano quanto os limites desejáveis do poder que os homens exercem uns sobre os outros.

Notas

¹ Eis a definição em alemão: “Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist.” Exceto em Hegel, Gegenstand e Objekt são sinônimos.

² A liberdade de imprensa, diz ele, não consiste em poder escrever o que quiser: esta é uma visão bruta e superficial. Não se deve permitir à imprensa, por exemplo, representar como desprezível o governo ou a polícia.

Notas

¹ Maurois, Life of Byron.

² Sartor Resartus, Livro II, cap. VI.

Nota

¹ “Morre a velha, vai-se o ônus.”

Notas

¹ Tenho a impressão de que alguém precedeu Mill nisso.

² Em todas as citações de Nietzsche, os grifos se encontram no original.

Ao longo do período que se estende de Kant a Nietzsche, os filósofos profissionais da Grã-Bretanha praticamente não foram afetados pelos contemporâneos alemães. A única exceção é William Hamilton, que pouca influência teve. Coleridge e Carlyle, é bem verdade, ficaram profundamente impressionados por Kant, Fichte e os românticos alemães, mas esses dois não são filósofos em sentido técnico. Parece que alguém mencionou certa vez o nome de Kant a James Mill, que teria observado, após inspeção superficial: “Vejo muito bem aonde o pobre Kant chegaria.” Esse grau de reconhecimento, no entanto, é incomum; em geral, há silêncio quase completo acerca dos alemães. As linhas gerais da filosofia de Bentham e sua escola foram extraídas de Locke, Hartley e Helvétius; sua importância é menos filosófica do que política: foram eles os líderes do radicalismo britânico, bem como aqueles que, sem querer, prepararam o caminho para as doutrinas do socialismo.

Jeremy Bentham, líder reconhecido dos “radicais filosóficos”, não foi o tipo de homem que esperamos encontrar na liderança de um movimento como esse. Ele nasceu em 1748, mas só veio a tornar-se radical em 1808. Era tímido em demasia, e só com grande apreensão conseguia suportar a companhia de estranhos. Escreveu copiosamente, mas jamais se deu o trabalho de publicar; o que veio a público sob seu nome se devia ao furto benevolente de seus amigos. Seu principal interesse era a jurisprudência, na qual reconhecia Helvétius e Beccaria como predecessores mais importantes. Foi graças à teoria do direito que ele passou a interessar-se pela ética e pela política.

Bentham alicerça toda a sua filosofia sobre dois princípios: o “princípio de associação” e o “princípio da maior felicidade”. O de associação fora enfatizado por Hartley em 1749; antes dele, não obstante sua existência fosse reconhecida, a associação de ideias era considerada — por Locke, por exemplo — como mera fonte de erros triviais. Bentham, na esteira de Hartley, converteu-a no princípio básico da psicologia. Ele reconhece a associação de ideias e linguagem e a associação de ideias e ideias. À luz desse princípio, almeja oferecer uma explicação determinista das ocorrências mentais. Em essência, trata-se de doutrina igual à teoria do “reflexo condicionado”, que é mais moderna e se baseia nos experimentos de Pavlov. A única diferença importante está em que o reflexo de Pavlov é psicológico, enquanto a associação de ideias não passava de algo puramente mental. Por conta disso, a obra de Pavlov é passível de explicação materialista — tal como dada pelos behavioristas, por exemplo —, enquanto a associação de ideias culminou numa psicologia mais ou menos independente da fisiologia. Não há dúvidas de que, do ponto de vista científico, o princípio do reflexo condicionado representa avanço em relação ao princípio anterior. O de Pavlov consiste no seguinte: dado um reflexo em que o estímulo B gera uma reação C, e dado que certo animal com frequência experimentou um estímulo A junto com o B, em geral, com o tempo, o estímulo A gerará a reação C mesmo quando B estiver ausente. Determinar as circunstâncias em que isso ocorre é questão de experimentação. Obviamente, se colocarmos “ideias” em lugar de A, B e C, o princípio de Pavlov se torna o princípio da associação de ideias.

Ambos, não há dúvidas, são válidos em determinado âmbito; a única questão controversa diz respeito à sua extensão. Bentham e seus seguidores exageraram na aplicação do princípio de Hartley, assim como os behavioristas, no caso de Pavlov.

Para Bentham, o determinismo tinha importância para a psicologia uma vez que almejava definir um código de leis — e, de modo mais genérico, também um sistema social — que fizesse os homens virtuosos de maneira automática. Seu segundo princípio, o da maior felicidade,

fez-se necessário, nesse ponto, para que se pudesse atribuir uma definição a “virtude”.

Ele afirmou que o bem está no prazer ou na felicidade — em seu uso, ambos os termos eram sinônimos — e que o mal está na dor. Por conseguinte, a situação de um será melhor que a de outro quando trazer mais prazer do que dor, ou então menos dor do que prazer. De todas as situações possíveis, a melhor é a que envolve mais prazer do que dor.

Nada há de novo nessa doutrina, que acabou por receber o nome de “utilitarismo”: Hutcheson já a tinha apregoadado em 1725. Bentham a atribui a Priestley, que não tem com ela, porém, qualquer relação. Locke praticamente a formulou. O mérito de Bentham não consistiu tanto na doutrina, mas em sua aplicação vigorosa a diversos problemas práticos.

Ele não defendeu apenas que o bem é a felicidade em geral, mas também que cada indivíduo busca sempre o que imagina ser a própria felicidade. A atividade do legislador, portanto, está em gerar harmonia entre os interesses público e privado. Interessa ao público que eu me abstenha de roubar, mas não a mim — exceto onde existe uma legislação criminal eficaz. Dessa forma, o direito criminal consiste num método de fazer com que os interesses do indivíduo coincidam com os da comunidade. É essa a sua justificativa.

Os homens são punidos pelo direito criminal para que não haja crimes, e não porque odiamos o criminoso. É mais importante que o castigo seja certo do que severo. Na Inglaterra daquela época, muitos delitos menores poderiam levar à pena de morte, fazendo com que diversos júris não declarassem o réu culpado por acharem a punição exagerada. Bentham defendeu o fim da pena capital para todos os delitos, menos os piores, e, antes de sua morte, a legislação criminal já havia sido abrandada nesse aspecto.

O direito civil, diz ele ainda, deveria ter quatro objetivos: a subsistência, a abundância, a segurança e a igualdade. Notar-se-á que a liberdade não é mencionada. Com efeito, Bentham pouca importância deu a isso. Ele admirava os autocratas benevolentes que haviam

precedido a Revolução Francesa: Catarina, a Grande, e o imperador Francisco. Nutria grande desprezo, ademais, pela doutrina dos direitos humanos. Os direitos do homem, diz, são desvario evidente; os imprescritíveis direitos do homem, um desvario sobre muletas. Quando os revolucionários franceses redigiram a “Déclaration des droits de l’homme”, Bentham denominou-a “obra metafísica — o mais alto grau da metafísica”. Seus artigos, declarou, poderiam ser divididos em três classes: (1) os que são ininteligíveis; (2) os que são falsos; (3) os que são ambos.

O ideal de Bentham, como o de Epicuro, era a segurança, e não a liberdade. “Guerras e tempestades são temas melhores para a leitura, mas para suportarmos convêm mais a paz e a calma.”

Foram duas as fontes de sua gradual evolução rumo ao radicalismo: de um lado, a crença na igualdade, resultado do cálculo de prazeres e dores; do outro, a inflexível decisão de submeter tudo ao arbítrio da razão tal qual ele a concebia. Seu amor à igualdade logo levou-o a defender a divisão igualitária da propriedade entre os filhos do dono, e a se opor à liberdade testamentária. Futuramente, isso o levaria a se opor à democracia, inclusive ao voto feminino. Sua recusa em crer sem ter fundamentos racionais o levou a rejeitar a religião, até mesmo a fé em Deus; também tornou-o profundamente crítico em relação aos absurdos e anomalias da lei, por mais veneráveis que fossem suas origens históricas. Ele não isentaria nada por ser tradicional. Desde quando muito novo, Bentham se opôs ao imperialismo — fosse o dos britânicos nos Estados Unidos, fosse de outras nações. A seus olhos, as colônias não passavam de tolice.

Foi a influência de James Mill que o levou a tomar partido no âmbito da política prática. Mill era 25 anos mais novo que ele e fervoroso discípulo de suas doutrinas; no entanto, era também ativo radical. Bentham deu-lhe uma casa (que havia pertencido a Milton) e auxiliou-o financeiramente a escrever uma história da Índia. Concluída a obra, a Companhia das Índias Orientais ofereceu a Mill um cargo, como também viria a fazer com seu filho até a revogação suscitada pela Rebelião.²

James Mill teve em alta conta Condorcet e Helvétius. A exemplo de todos os radicais do período, acreditou na onipotência da educação. Praticou suas teorias com o filho, John Stuart Mill, e teve resultados parcialmente bons, parcialmente maus. O resultado negativo mais importante foi o fato de John Stuart jamais ter conseguido se livrar da influência paterna — nem mesmo após perceber que a visão de mundo de seu pai era limitada.

James Mill, como Bentham, considerava o prazer como único bem, e a dor como único mal. Qual Epicuro, no entanto, deu mais valor ao prazer moderado. Considerava melhores os deleites intelectuais e apregoeou a temperança como virtude maior. “*Intenso* era, para ele, sinônimo de desaprovação desdenhosa”, diz seu filho, acrescentando que o pai se opusera à ênfase dos modernos na emoção. Como todos da escola utilitarista, voltou-se energicamente contra toda e qualquer forma de romantismo. Achava que a política poderia ser governada pela razão, e esperava que a opinião dos homens se pautasse pelo peso das evidências. Se os lados contrários de uma controvérsia forem apresentados com igual destreza, haverá certeza moral — assim achava — de que a maioria fará o julgamento correto. Sua visão de mundo foi limitada pela pobreza de sua natureza emocional, mas dentro de suas limitações ele possuiu o mérito da engenhosidade, da imparcialidade e da racionalidade.

Seu filho, John Stuart Mill, nascido em 1806, promoveu até morrer, em 1873, uma forma bem mais branda da doutrina benthamista.

Se levada em consideração sua completa ausência de apelo emocional, a influência dos seguidores de Bentham sobre a legislação e a política britânicas de todo o meado do século XIX foi de espantar.

Bentham formulou uma série de argumentos para mostrar que a felicidade geral é o *summum bonum*. Alguns constituíam críticas aguçadas contra outras teorias éticas. No tratado sobre os sofismas políticos, ele diz, em linguagem que parece antecipar Marx, que as moralidades sentimentalistas e ascéticas servem aos interesses da classe governante e são produto de um regime aristocrático. Os que apregoam a moral do sacrifício, continua, não são vítimas de erro: querem, antes, que os

outros se sacrifiquem em seu benefício. A ordem moral, afirma ainda, resulta do equilíbrio de interesses. As corporações no poder fingem que a identidade de interesses entre governantes e governados já existe, mas os reformadores deixam claro que essa identidade ainda é inexistente e tentam instaurá-la. Bentham declara que somente o princípio da utilidade pode servir como critério moral e legislativo para preparar os alicerces de uma ciência social. Seu principal argumento positivo favorável afirma que esse princípio se encontra implícito em sistemas éticos aparentemente discrepantes. Isso, no entanto, só se torna plausível graças a uma severa limitação de seu escrutínio.

Há, no sistema de Bentham, uma lacuna evidente. Se todo homem busca sempre o próprio prazer, como nos certificaremos de que o legislador procurará o prazer da humanidade como um todo? A benevolência instintiva do próprio Bentham (a qual o autor foi incapaz de perceber em virtude de suas teorias psicológicas) lhe ocultou o problema. Caso empregado para elaborar o código legislativo de determinado país, ele teria forjado suas propostas segundo aquilo que acreditava ser o interesse público, sem querer fomentar os próprios interesses ou (conscientemente) os interesses de sua classe. No entanto, se porventura tivesse reconhecido isso, precisaria alterar suas doutrinas psicológicas. Bentham parece ter achado que, se a democracia estivesse associada a uma supervisão adequada, os legisladores poderiam ser de tal maneira controlados que só fomentariam interesses particulares que fossem úteis ao público geral. À época, não havia material abundante que permitisse julgar o funcionamento das instituições democráticas, e seu otimismo talvez seja, por isso, desculpável. Em tempos mais desiludidos como o nosso, contudo, parece um tanto ingênuo.

No *Utilitarismo*, John Stuart Mill oferece um raciocínio tão falacioso que é difícil compreender como pode tê-lo julgado válido. Diz: o prazer é a única coisa desejada; por conseguinte o prazer é a única coisa desejável. Ele afirma que as únicas coisas visíveis são as que são vistas, que as únicas coisas audíveis são aquelas ouvidas e que, portanto, as únicas coisas desejáveis são as coisas desejadas. O autor não percebe que

algo é “visível” se *pode* ser visto, mas “desejável” apenas se *convém* desejá-lo. “Desejável”, por conseguinte, é palavra que pressupõe uma teoria ética; não podemos deduzir o que é desejável a partir do que é desejado.

E ainda: se cada homem inevitavelmente busca o próprio prazer, não há sentido em dizer que lhe *convém* fazer algo mais. Kant enfatizou que, sob o “convém”, está implícito o “é possível”; inversamente, caso não seja possível, é fútil dizer que convém. Se todo homem deve sempre buscar o próprio prazer, a ética se reduz à prudência: você pode muito bem fomentar o interesse dos outros na esperança de que, em troca, os outros venham a fomentar os seus. Do mesmo modo, na política toda cooperação consiste em troca de favores. Partindo das premissas dos utilitaristas, nenhuma outra conclusão pode ser deduzida validamente.

Estão implícitas, aqui, duas perguntas distintas. Primeiro, cada homem de fato busca a própria felicidade? Depois, a felicidade geral é realmente a finalidade correta das ações humanas?

Quando se diz que cada homem deseja a própria felicidade, tal declaração pode ter dois significados: um deles é um truísmo, e o outro, uma inverdade. Independentemente do que desejo, terei certo prazer ao realizá-lo; nesse sentido, tudo o que desejo constituirá *um* prazer, e assim pode-se dizer, de modo um tanto vago, que os prazeres são aquilo que desejo. É neste sentido que a doutrina forma um truísmo.

Ao mesmo tempo, quando digo que, ao desejar algo, desejo-o em virtude do prazer que me dará, temos em geral uma inverdade. Quando estou com fome, desejo alimento, e na medida em que a fome persiste o alimento me será fonte de prazer. Essa fome, porém, que é um desejo, vem em primeiro lugar; o prazer é consequência do desejo. Não nego que existam ocasiões em que há desejo direto por prazer. Se planejou dedicar uma tarde livre ao teatro, você escolherá o teatro que aparentemente lhe será mais apazível. Entretanto, as ações determinadas pelo desejo direto de prazer são excepcionais e carecem de importância. As principais atividades de qualquer pessoa são determinadas por desejos que antecedem o cálculo de prazeres e dores.

Tudo pode ser objeto do desejo; um masoquista pode desejar a própria dor. Decerto, ele obtém prazer da dor que desejara, mas este prazer só se dá em virtude do desejo, e não o contrário. Um homem pode querer algo que não o afeta pessoalmente apenas em virtude do próprio desejo — a vitória de certo lado numa guerra em que seu país é neutro, por exemplo. É possível querer o aumento da felicidade geral ou o abrandamento do sofrimento de todos. Mas também, como Carlyle, pode desejar o contrário. Do mesmo modo como variam os desejos, variam também os prazeres.

A ética se faz necessária porque os desejos humanos conflitam, e a principal causa desse conflito é o egoísmo: a maioria das pessoas está mais interessada no próprio bem-estar do que no bem-estar alheio. Contudo, também podemos encontrar conflito onde não há egoísmo algum. Um homem pode desejar que todos sejam católicos; outro, que todos se tornem calvinistas. Esses desejos destituídos de egoísmo muitas vezes vêm implícitos nos conflitos sociais. A ética possui objetivo duplo: em primeiro lugar, encontrar um critério que nos permita distinguir os desejos bons dos desejos maus; depois, mediante o louvor e a censura, promover aqueles e desestimular estes.

A parte ética da doutrina utilitarista, logicamente independente de sua parte psicológica, declara: serão bons os desejos e as ações que de fato promoverem a felicidade geral. Essa não precisa ser a *intenção* da ação, mas apenas seu *efeito*. Porventura há argumento teórico válido em favor ou contra tal doutrina? Vimo-nos diante de questão semelhante quando tratamos de Nietzsche. Sua posição difere daquela dos utilitaristas, pois apregoa que somente uma minoria da raça humana possui relevância ética; a felicidade ou infelicidade do restante deve ser ignorada. Não creio que, ao lidar com esse desacordo, seja possível empregar argumento teórico semelhante aos que podem ser utilizados numa questão científica. É evidente que os excluídos da aristocracia nietzschiana irão protestar, e assim o problema deixa de ser teórico e se faz político. A ética utilitarista é democrática e antirromântica. Os democratas provavelmente a aceitarão, mas, em minha opinião, os que

preferem uma visão de mundo mais byroniana só podem ser refutados na prática, e não mediante considerações que recorrem somente a fatos, e não a desejos.

Os radicais filosóficos foram uma escola de transição. Seu sistema deu origem a outros dois mais importantes, a saber: o darwinismo e o socialismo. O primeiro consistia na aplicação, a toda a vida animal e vegetal, da teoria populacional de Malthus, parte integrante da política e economia dos benthamistas — uma livre concorrência global em que a vitória caberia aos animais que mais se assemelhassem aos capitalistas bem-sucedidos. O próprio Darwin sofreu influência malthusiana e nutriu, em geral, simpatia pelos radicais filosóficos. Havia, porém, enorme diferença entre a concorrência admirada pelos economistas ortodoxos e a luta pela existência que Darwin proclamou como força motriz da evolução. A “livre concorrência”, na economia ortodoxa, é conceito assaz artificial, limitado por restrições legais. É possível vender por menos do que um concorrente, mas não matá-lo; não é possível também obter ajuda das forças armadas do Estado para superar os fabricantes estrangeiros. Os que não têm a sorte de possuir capital não devem tentar melhorar o próprio destino por meio de revolução. A “livre concorrência”, tal qual compreendida pelos benthamistas, não era lá muito livre.

A concorrência darwiniana não se afigurava tão limitada; não havia regra contra golpes baixos. Não existe suporte da lei entre os animais; tampouco a guerra é excluída dos métodos de competição. O emprego do Estado para garantir vitória ia contra as regras na visão dos benthamistas, mas não podia ser eliminado da luta darwiniana. Com efeito, não obstante o próprio Darwin tenha sido liberal e Nietzsche só o mencione com desprezo, a “sobrevivência do mais apto”, quando profundamente assimilada, alinha-se mais à filosofia nietzschiana do que à de Bentham. Esses desdobramentos, no entanto, pertencem a um período posterior, uma vez que a *A origem das espécies* foi publicada em 1859 e suas implicações políticas não foram percebidas de imediato.

O socialismo, por sua vez, surgiu no apogeu do benthamismo como consequência direta da economia ortodoxa. Ricardo, que teve vínculo próximo com Bentham, Malthus e James Mill, apregoeou que o valor de venda de determinada mercadoria se deve inteiramente à mão de obra empregada em sua produção. Sua teoria veio a público em 1817; oito anos depois, Thomas Hodgskin, ex-oficial da Marinha, publicou a primeira refutação socialista: *A defesa do trabalho contra as pretensões do capital*. Dizia ela que, se Ricardo estivesse certo e o valor fosse inteiramente conferido pelo trabalho, toda a recompensa deveria caber à mão de obra; o quinhão obtido pelo dono das terras e pelo capitalista não passaria de extorsão. Nesse ínterim, Robert Owen, após longa experiência prática como produtor manufatureiro, convencera-se da doutrina que logo receberia o nome de socialismo. (O primeiro uso do termo surge em 1827, quando aplicado aos seguidores de Owen.) As máquinas, disse, vinham tomando o lugar da mão de obra, enquanto o *laissez-faire* não oferecia às classes trabalhadoras nenhum meio de combater o poder maquinal. O método que propôs para lidar com esse mal constitui a primeira forma de socialismo moderno.

Embora Owen fosse amigo de Bentham, e tivesse contado com sua considerável ajuda financeira em seus negócios, os radicais filosóficos pouco gostaram de suas novas doutrinas. Com efeito, o advento do socialismo os fez menos radicais e filosóficos do que antes. Hodgskin conquistara certo número de seguidores em Londres, o que deixou James Mill horrorizado. Ele escreveu:

O que pensam sobre a propriedade parece horrendo; (...) aparentemente, acreditam que não deve existir e que sua existência é um mal. Decerto há crápulas agindo entre eles. (...) Tolos, não percebem que tudo quanto cegamente desejam lhes traria calamidade tal que mão alguma, além das próprias mãos, a poderiam suscitar.

A carta acima, redigida em 1831, pode ser tomada como o início do grande conflito entre capitalismo e socialismo. Em missiva posterior, James Mill atribui a doutrina à “insana absurdez” de Hodgskin,

acrescentando: “Opiniões tais, uma vez difundidas, seriam a subversão da sociedade civilizada, algo pior do que o devastador dilúvio dos hunos e tártaros.”

O socialismo, na medida em que apenas político ou econômico, não pertence à esfera de uma história da filosofia. Nas mãos de Karl Marx, contudo, adquiriu cunho filosófico. Sua filosofia será examinada no capítulo seguinte.

Notas

¹ Para uma abordagem mais completa do tema, bem como de Marx, veja-se a Parte II de meu *Freedom and Organization: 1814-1914*.

² Possivelmente o autor faça referência à rebelião de 1857. [N.E.]

Notas

¹ Teses sobre Feuerbach, 1845.

² Escrevo em 1943.

Desde os tempos de Pitágoras, está presente na filosofia uma oposição entre aqueles cujo pensamento foi inspirado principalmente pela matemática e aqueles influenciados pelas ciências empíricas. Platão, Tomás de Aquino e Kant pertencem ao grupo que podemos denominar matemático; Demócrito, Aristóteles e os empiristas modernos posteriores a Locke, ao grupo oposto. Em nossa época, surgiu uma escola filosófica que tem por objetivo eliminar o pitagorismo dos princípios da matemática e mesclar o empirismo com o interesse pelas áreas dedutivas do conhecimento humano. Os propósitos dessa escola são menos espetaculares do que aqueles da maioria dos filósofos do passado, mas alguns de seus triunfos têm tanta solidez quanto os dos homens de ciência.

A origem dessa filosofia está nas conquistas dos matemáticos que se empenharam em eliminar de sua disciplina as falácias e o raciocínio indolente. Os grandes matemáticos do século XVII eram otimistas e almejavam resultados rápidos; como consequência, deixaram inseguros os fundamentos da geometria analítica e do cálculo infinitesimal. Leibniz acreditou em infinitesimais reais, mas, embora sua crença se adequasse à metafísica que apregoava, não fixava nenhum alicerce sensato na matemática. Weierstrass, logo após meados do século XIX, demonstrou como era possível estabelecer o cálculo sem os infinitesimais e, assim, acabou por torná-lo logicamente seguro. Em seguida veio Georg Cantor, que elaborou a teoria da continuidade e do número infinito. Até o surgimento de sua definição, “continuidade” era um conceito vago,

conveniente para filósofos como Hegel, que desejavam introduzir na matemática confusões metafísicas. Cantor deu sentido preciso à palavra e mostrou que a continuidade, tal qual a definia, era o conceito de que os matemáticos e físicos necessitavam. Com isso, uma grande dose de misticismo, como aquele de Bergson, passou a ser vista como antiquada.

Cantor também solucionou os antiquíssimos enigmas lógicos que diziam respeito ao número infinito. Tomemos a série de números inteiros que se inicia no 1; quantos deles existem? A quantidade não é finita, decerto; até mil, mil são os números; até um milhão, um milhão. Qualquer que seja o número finito mencionado, há mais números do que ele, pois desde o 1 até o número em questão existe essa mesma quantidade de números, e depois há outros maiores. O número de números inteiros finitos, portanto, deve ser um número infinito. Nesse ponto, porém, deparamo-nos com um fato curioso: o número de números pares deve ser igual ao número de todos os números inteiros. Considerem-se as duas fileiras:

1, 2, 3, 4, 5, 6...
2, 4, 6, 8, 10, 12...

Há uma entrada na fileira de baixo para cada entrada na fileira de cima. Por conseguinte, o número de termos nas duas fileiras deve ser o mesmo, não obstante a de baixo consista em apenas a metade dos termos da fileira acima. Leibniz, que percebeu esse fato, julgou-o contraditório e concluiu que, embora existam compilações infinitas, os números infinitos não existem. Georg Cantor, por sua vez, negou corajosamente que se tratasse de contradição — e estava certo: trata-se apenas de algo estranho.

Cantor definiu uma compilação “infinita” como aquela cujas partes contêm tantos termos quanto toda a compilação. Com base nisso, conseguiu erigir uma interessantíssima teoria matemática dos números

infinitos, conduzindo, assim, ao reino da lógica exata uma região outrora abandonada ao misticismo e à confusão.

O próximo homem de relevância foi Frege, que publicou sua primeira obra em 1879 e, em 1884, a sua definição de número. Todavia, a despeito da natureza monumental de suas descobertas, não obteve reconhecimento nenhum até 1903, quando lhe dei destaque. É fato notável que, antes dele, toda definição de número continha gafes lógicas elementares. Era corriqueiro identificar “número” com “pluralidade”. No entanto, um exemplo de “número” é um número em particular (3, digamos), enquanto um exemplo de 3 consiste numa tríade. A tríade constitui uma pluralidade, mas a classe de todas as tríades — por Frege identificada com o número 3 — é uma pluralidade de pluralidades, e o número em geral, do qual 3 é exemplo, uma pluralidade de pluralidades de pluralidades. O equívoco gramatical elementar que existe em confundir isso com a pluralidade simples de dada tríade fez de toda a filosofia numérica anterior a Frege um tecido de disparates no sentido mais estrito do termo.

Da obra de Frege deduzia-se que a aritmética — e a matemática pura em geral — nada mais é do que um prolongamento da lógica dedutiva. Isso refutou a teoria kantiana segundo a qual as proposições aritméticas são “sintéticas” e envolvem uma referência ao tempo. O desenvolvimento da matemática pura a partir da lógica foi detalhadamente articulado nos *Principia Mathematica* que Whitehead e eu elaboramos.

Aos poucos tornou-se clara a possibilidade de reduzir grande parte da filosofia ao que podemos denominar “sintaxe”, embora a palavra deva ser empregada, aqui, em sentido bem mais amplo do que costuma ter. Alguns homens, de modo especial Carnap, defenderam que todos os problemas filosóficos são sintáticos e se mostram, uma vez evitados os erros de sintaxe, solucionados ou insolúveis. Julgo tal declaração exagerada, e Carnap está hoje de acordo comigo; de todo modo, não há dúvidas quanto à enorme utilidade da sintaxe filosófica para o tratamento dos problemas tradicionais.

Ilustrarei essa utilidade com uma breve exposição da chamada teoria das descrições. Por “descrição” entendo uma expressão como “o atual presidente dos Estados Unidos”, na qual uma pessoa ou coisa é designada não pelo seu nome, e sim por certa propriedade que se julgue ou se saiba particular a ela. Expressões assim foram responsáveis por gerar uma série de problemas. Suponhamos que eu diga que “a montanha dourada não existe” e que você me pergunte: “O que é que não existe?” Ao que parece, se eu responder: “A montanha dourada”, estarei atribuindo certo tipo de existência a ela. É evidente que não faço, aqui, a mesma declaração que faria se dissesse: “O quadrado redondo não existe.” Isso parecia sugerir que a montanha dourada é uma coisa, e o quadrado redondo, outra, embora nenhum dos dois exista. A teoria das descrições foi elaborada para superar esta e outras dificuldades.

Segundo seus preceitos, quando uma declaração que contenha uma expressão do tipo “o fulano de tal” é corretamente analisada, a expressão “o fulano de tal” desaparece. Tomemos como exemplo a afirmação: “Scott foi o autor de *Waverley*.” A teoria das descrições a interpreta como se dissesse:

Apenas um homem escreveu *Waverley*, e esse homem foi Scott.

Ou, de maneira mais completa:

Há um ente c tal que a declaração “ x escreveu *Waverley*” será verdade se x for c , e falsa se não o for; c , ademais, é Scott.

Com essa definição, a confusão causada pelo sentido da frase “A montanha dourada não existe” se esvai.

A “existência”, de acordo com essa teoria, só pode ser asseverada a respeito de descrições. Podemos dizer que “O autor de *Waverley* existe”, mas afirmar que “Scott existe” é trair a gramática — ou melhor, a

sintaxe. Isso esclarece dois milênios de trapalhadas a propósito da “existência”, a começar pelo *Teeteto* de Platão.

Entre os resultados do trabalho em exame estão o destronamento da matemática, que perdeu a sublime posição ocupada desde Pitágoras e Platão, e a destruição dos juízos contra o empirismo que disso derivava. É bem verdade que o conhecimento matemático não é obtido por uma indução dada a partir da experiência; não cremos que dois mais dois são quatro porque observamos com frequência que a junção de dois pares forma um quarteto. Nesse sentido, o conhecimento matemático não é ainda empírico; tampouco é, contudo, um conhecimento *a priori* acerca do mundo. Com efeito, trata-se de um conhecimento meramente verbal: “3” significa “ $2 + 1$ ”, e “4”, “ $3 + 1$ ”. Disso se segue (embora a demonstração seja longa) que “4” é o mesmo que “ $2 + 2$ ”. Dessa maneira, o conhecimento matemático deixa de ser misterioso: é da mesma natureza da “grande verdade” que três pés formem uma jarda.

A exemplo da matemática pura, a física ofereceu contribuições para a filosofia da análise lógica. Isso se deu sobretudo por meio da teoria da relatividade e da mecânica quântica.

É importante para o filósofo, na teoria da relatividade, a substituição do espaço e do tempo pelo espaço-tempo. O senso comum considera que o mundo físico é composto de “coisas” que perduram por certo período de tempo e se deslocam no espaço. A filosofia e a física fizeram que “coisa” passasse a ser vista como “substância material”, por sua vez concebida como algo composto de partículas, cada qual muito pequena e constantemente presente. Einstein substituiu partículas por acontecimentos; cada um destes últimos travava com os outros uma relação denominada “intervalo”, o qual poderia ser analisado de diversas maneiras — como elemento temporal e elemento espacial. A opção por uma dessas formas era arbitrária, e nenhuma delas mostrava-se teoricamente preferível às demais. Dados dois acontecimentos, A e B, cada qual verificado em regiões diferentes, poderia ocorrer que ambos fossem simultâneos segundo determinada convenção, que A fosse

anterior a B segundo outra e que B fosse anterior a A segundo uma terceira. Nenhum fato físico corresponde a essas diferentes convenções.

De tudo isso, parece seguir-se que a “substância” da física são antes os acontecimentos do que as partículas; o que vem sendo concebido como partícula terá de ser visto, antes, como uma série de acontecimentos. Essa série que substitui a partícula possui certas propriedades físicas importantes e, por isso mesmo, exige atenção; ainda assim, não possui mais substancialidade do que qualquer outra série de acontecimentos que poderíamos destacar. Por conseguinte, a “matéria” não constitui o material último do mundo, mas somente uma forma conveniente de reunir, em feixes, certos acontecimentos.

A teoria quântica reforça a conclusão, mas sua principal relevância filosófica está em que trata os fenômenos físicos como algo possivelmente descontínuo. Ela sugere que, num átomo (interpretado como acima), certa situação perdura durante determinado período de tempo e é de súbito substituída por outra, finitamente diferente. A continuidade do movimento, realidade sempre dada como certa, afigura-se agora como mero preconceito. Todavia, uma filosofia adequada à teoria quântica ainda não foi satisfatoriamente elaborada. Suspeito de que será necessário afastar-se da doutrina tradicional do espaço e do tempo com uma radicalidade ainda maior do que aquela exigida pela teoria da relatividade.

Se a física tem transformado a matéria em algo menos material, a psicologia tem tornado a mente menos mental. Em capítulo anterior, tivemos a oportunidade de comparar com a associação de ideias o reflexo condicionado. Este último, que a substituiu, é claramente mais fisiológico. (Este é apenas um exemplo; não desejo exagerar o escopo do reflexo condicionado.) Por conseguinte, de ambas as extremidades a física e psicologia têm se aproximado uma em relação à outra, possibilitando ainda mais a doutrina do “monismo neural” que William James sugeriu ao criticar a “consciência”. A distinção entre espírito e matéria passou à filosofia a partir da religião, ainda que por muito tempo parecesse fundamentada sobre alicerces válidos. Creio que tanto o

espírito quanto a matéria não passam de formas convenientes de agrupar acontecimentos. Admito que certos acontecimentos isolados só pertencem a grupos materiais, mas outros integram tanto um grupo quanto o outro e, portanto, são ao mesmo tempo materiais e mentais. Essa doutrina simplifica enormemente a imagem que fazemos da estrutura do mundo.

A física e a fisiologia modernas lançam nova luz sobre o velho problema da percepção. Se há algo que possa ser chamado “percepção”, esse algo deve ser, em certa medida, consequência do objeto percebido; além disso, para que seja fonte de conhecimento do objeto, deve assemelhar-se mais ou menos a ele. O primeiro requisito só pode ser satisfeito caso existam cadeias causais que independam, em maior ou menor grau, do resto do mundo. Segundo a física, é esse o caso. As ondas de luz viajam do Sol à Terra e obedecem, ao fazê-lo, às próprias leis. Isso, porém, é algo que só procede *grosso modo*. Einstein demonstrou que os raios luminosos são afetados pela gravidade. Quando chegam à atmosfera, sofrem refração, e alguns se dispersam mais do que os outros. Ao entrarem em contato com o olho humano, dá-se uma série de coisas que não ocorreria alhures, terminando naquilo que chamamos “ver o Sol”. Entretanto, embora o Sol de nossa experiência visual seja muito diferente do sol do astrônomo, ainda contribui para seu conhecimento, uma vez que “ver o Sol” difere de “ver a Lua” de maneiras que estão causalmente relacionadas à diferença entre o Sol do astrônomo e sua Lua. O que podemos conhecer dessa maneira acerca dos objetos físicos, porém, são certas propriedades estruturais abstratas e só. Podemos saber, em certo sentido, que o Sol é redondo — ainda que não no mesmo sentido em que aquilo que vemos —, mas não temos por que achar que ele é luminoso ou quente, uma vez que a física pode explicar por que ele parece sê-lo sem pressupor que o seja. Por conseguinte, nosso conhecimento do mundo físico é apenas abstrato e matemático.

O empirismo analítico moderno, do qual tenho esboçado as linhas gerais, difere daquele de Locke, Berkeley e Hume por incorporar a matemática e por desenvolver uma técnica lógica poderosa. Desse modo,

consegue alcançar, a respeito de certos problemas, respostas definitivas de caráter científico, e não filosófico. Se comparado à filosofia dos que erigiram grandes sistemas, ele tem a vantagem de abordar um problema de cada vez, sem precisar conceber, numa só pincelada, uma teoria que abranja todo o universo. Seus métodos, nesse aspecto, se assemelham aos da ciência. Não tenho dúvidas de que, na medida em que o conhecimento filosófico se mostra possível, é mediante métodos tais que o empirismo analítico deve ser procurado; também não tenho dúvidas de que, por meio deles, muitos problemas antigos são completamente solucionáveis.

Resta, no entanto, um vasto território que cabe tradicionalmente à filosofia, e ao qual os métodos científicos se mostram inadequados. Esse território inclui questões definitivas de valor. Por si só, a ciência é incapaz de demonstrar, por exemplo, que é mau deleitar-se com a prática da crueldade. Tudo o que pode ser conhecido pode sê-lo por meio da ciência; aquilo, porém, que é matéria legítima do sentimento encontra-se fora de sua alçada.

Ao longo de toda a sua história, a filosofia consistiu em duas partes que se mesclaram sem harmonia alguma: de um lado, uma teoria que se volta para a natureza do mundo; do outro, uma doutrina ética ou política que diz respeito à melhor forma de viver. A não separação de ambas com suficiente clareza tem sido fonte de vasta confusão. De Platão a William James, os filósofos permitiram que suas opiniões acerca da constituição do universo fossem influenciadas pelo desejo da edificação: acreditando saber quais crenças tornariam os homens virtuosos, eles elaboraram argumentos — muitos deles demasiadamente sofisticados — com o objetivo de demonstrar que eram verdadeiras. De minha parte, censuro esse tipo de viés tanto do ponto de vista moral quanto do intelectual. Moralmente, o filósofo que usa sua competência profissional para qualquer outra coisa que não seja a busca desinteressada da verdade comete uma espécie de traição. Além disso, quando presume, antes de iniciar a investigação, que certas crenças — sejam elas verdadeiras ou não — promovem o bom comportamento, está limitando de tal maneira

o escopo da especulação filosófica que acaba por tornar a filosofia trivial. O verdadeiro filósofo está preparado para examinar *todos* os prejulgamentos. Quando um limite é consciente ou inconscientemente imposto à busca da verdade, paralisa-se a filosofia por ação do medo, e prepara-se o caminho para a censura do governo, que punirá aqueles que expressarem “pensamentos perigosos”. Na realidade, o próprio filósofo já impusera tal censura às suas investigações.

Intelectualmente, as considerações morais equivocadas têm impedido um progresso extraordinário da filosofia. Eu mesmo não creio que a filosofia possa demonstrar ou refutar a veracidade dos dogmas religiosos, mas desde Platão a maioria dos pensadores considerou parte de suas questões a elaboração de “provas” da imortalidade e da existência de Deus. Eles encontraram falhas nas provas de seus predecessores — santo Tomás rejeitou as provas de santo Anselmo; Kant rejeitou as de Descartes —, mas não deixaram de oferecer as suas. A fim de que estas provas parecessem válidas, tiveram, porém, de violar a lógica, de tornar mística a matemática e de fingir que preconceitos profundamente arraigados eram, na verdade, intuições vindas do céu.

Tudo isso rejeitam os filósofos que consideram a análise lógica a atividade principal da filosofia. Eles reconhecem, com franqueza, que o intelecto humano é incapaz de dar respostas conclusivas a muitas questões importantíssimas para a humanidade, mas se recusam a acreditar em uma forma “superior” de chegar ao conhecimento, mediante a qual poderíamos descobrir verdades ocultas à ciência e ao intelecto. Por conta dessa renúncia, foram recompensados tanto com a percepção de que muitos problemas obscurecidos pela névoa da metafísica podem ser perfeitamente solucionados quanto com métodos objetivos que nada têm do temperamento do filósofo, exceto o desejo de compreender. Tomemos perguntas como: o que é o número? O que são o espaço e o tempo? O que é o espírito e o que é a matéria? Não digo que podemos oferecer, aqui e agora, respostas definitivas a todas essas velhas questões, mas afirmo que foi descoberto um método pelo qual somos capazes de nos aproximar gradualmente, como na ciência, da

verdade; um método no qual cada estágio novo resulta não da rejeição do que viera antes, mas de seu aprimoramento.

No rebuliço dos fanatismos conflitantes, uma das poucas forças de unificação vem da honestidade científica, pelo que entendo o hábito de fundamentar nossas crenças em observações e inferências tão impessoais e tão despojadas de traços locais e temperamentais quanto é possível a seres humanos. Ter insistido na absorção dessa virtude pela filosofia e ter concebido um método poderoso pelo qual ela pode se tornar prolífica são os principais méritos da escola filosófica de que faço parte. O costume da veracidade cautelosa, adquirido a partir da prática desse método, pode ser estendido a todo o âmbito das atividades humanas, produzindo, onde quer que exista, o abrandamento do fanatismo e o crescimento da compaixão e da compreensão mútua. Ao abandonar parte de suas pretensões dogmáticas, a filosofia não deixa de sugerir e inspirar um modo de vida.

DIREÇÃO EDITORIAL

Daniele Cajueiro

EDITORA RESPONSÁVEL

Ana Carla Sousa

PRODUÇÃO EDITORIAL

Adriana Torres

Phellipe Marcel

REVISÃO DE TRADUÇÃO

Alexandre Zanella

Clarice Goulart

REVISÃO

Guilherme Semionato

Janaína Senna

DIAGRAMAÇÃO

Elza Maria da Silveira Ramos

CAPA

Maquinaria Studio

PRODUÇÃO DO EBOOK

Ranna Studio